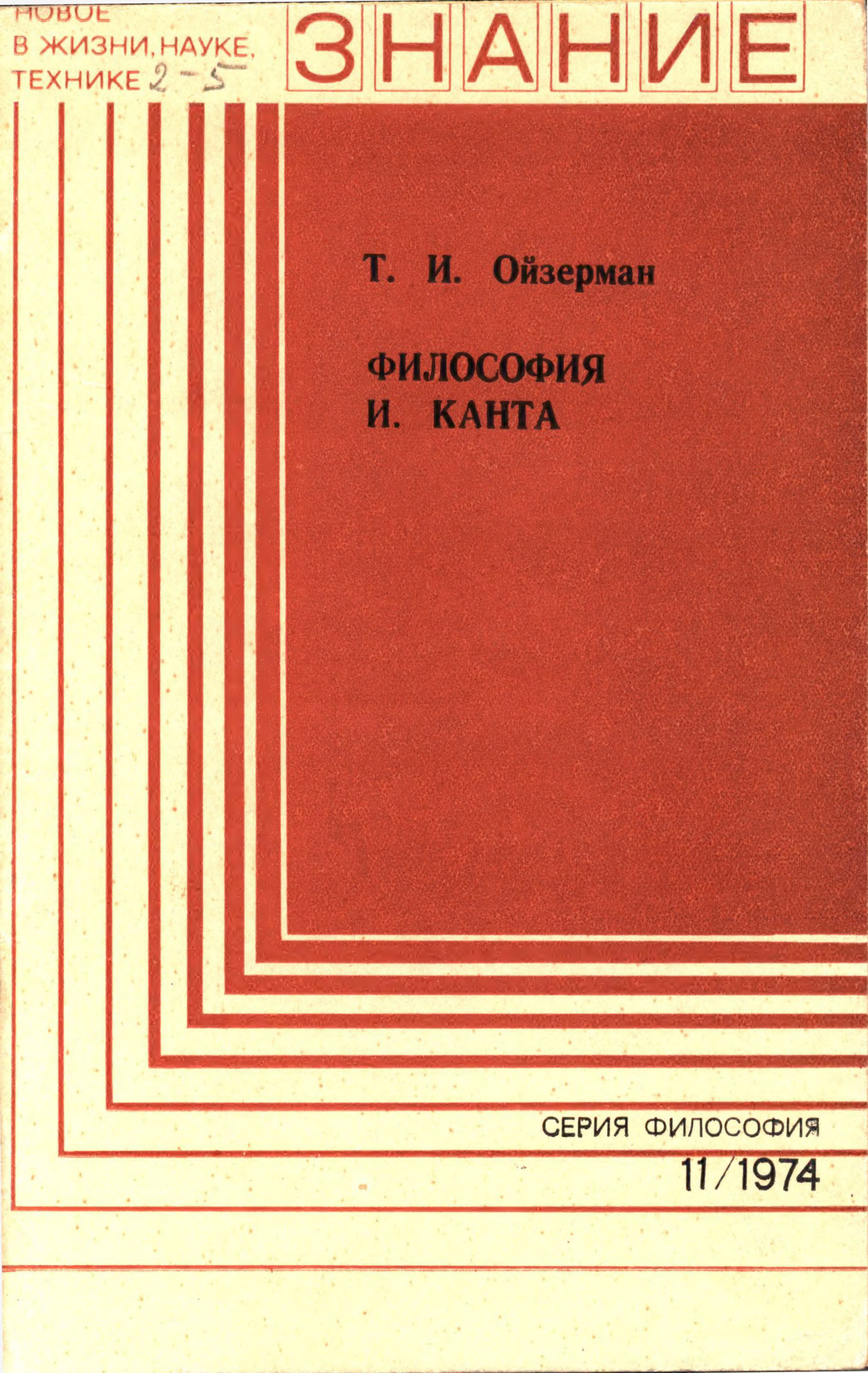

НОВОЕ
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,
ТЕХНИКЕ 2-5
ЗНАНИЕ
Т. И. Ойзерман
ФИЛОСОФИЯ
И. КАНТА
СЕРИЯ ФИЛОСОФИЯ
11/1974

Т. И. Ойзерман,
член-корреспондент АН СССР

ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА

(К 250-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Москва 1974

1Ф
О-49

Ойзерман Т. И.

О-49 Философия И. Канта (к 250-летию со дня рождения). М., «Знание», 1974.

64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Философия», 11. Издается ежемесячно с 1960 г.)

В брошюре рассматриваются философские воззрения и принципы родоначальника немецкой классической философии И. Канта. Автор, критически анализируя философские взгляды Канта, подчеркивает рациональное содержание, которое имеется в кантовской философии, отмечает итоги того большого исторического пути, который ведет от философии Канта к научно-философскому мировоззрению марксизма.

10501 **1Ф**

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3
Ранние произведения И. Канта. «Докритический» период 8
И. Кант и рационалистическая метафизика XVII в. 16
Учение Канта о явлениях и «вещах в себе». Проблемы теории познания и диалектики . . . 33
Этические и социально-политические воззрения Канта 49
Заключение 61

Теодор Ильич ОЙЗЕРМАН

ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА.
(к 250-летию со дня рождения)

Редактор *Ю. Б. Востриков.* Техн. редактор И. Г. *Федотова* Корректор *В. И. Гуляева.*

А 11126. Индекс заказа 41011 Сдано в набор 19/VII 1974 г. Подписано к печати 30/IX 1974 г. Формат бумаги 84×108[1]/[32]. Бумага типографская № 3. Бум л. 1. Печ л. 2 Усл.-печ. л 3,36 Уч.-изд. л. 3 46 Тираж 54 150 экз. Издательство «Знание». 101835, Москва, Центр, проезд Серова, д. 3/4. Заказ 1346. Типография Всесоюзного общества «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.
Цена 10 коп

ВВЕДЕНИЕ

В текущем, 1974 году научная общественность Советского Союза и других стран отметила знаменательную дату: 250-летие со дня рождения великого немецкого философа Иммануила Канта, родоначальника немецкой классической философии, которая является одним из теоретических источников марксизма. Энгельс указывал, что научный социализм ведет «...свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте, Гегеля»[1].

Что же делает классиков немецкой буржуазной философии выдающимися предшественниками марксизма? Ведь ни Кант, ни Фихте, ни Гегель не были социалистами. Не были они и материалистами. Но они были выдающимися представителями той философской революции в Германии, которая стала идеологической подготовкой немецкой буржуазно-демократической революции.

В. И. Ленин называл диалектику главным приобретением немецкой классической философии. Гегелевская диалектика, по известному определению А. И. Герцена, была алгеброй революции. Таким образом, разработка диалектики и философская революция в Германии — две стороны одного и того же интеллектуального движения. Диалектика сделала возможным переход от домарксовского метафизического материализма к принципиально новому научно-философскому мировоззрению марксизма. Поэтому историческое значение философии Канта не может быть понято без выяснения его роли в развитии диалектики.

Кант, как известно, применял термин «диалектика» в негативном смысле, имея в виду неразрешимые противоречия, в которые впадает мышление, когда оно пы-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, с. 323.

тается преодолеть границы опыта. Но во времена Канта термин «диалектика» еще не применялся для характеристики теории развития и специфических закономерностей теоретического мышления. Поэтому указанное словоупотребление не выражает действительного отношения Канта к тому, что в дальнейшем стало называться диалектическим методом.

Характеризуя философскую революцию во Франции, Энгельс писал, что ее выдающиеся деятели «выступали крайне революционно. Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилом всего существующего»[1].

Германия конца XVIII — начала XIX в. была по сравнению с Францией предреволюционной эпохи отсталой, полуфеодальной страной, раздробленной на множество карликовых монархических государств. Лишь в начале XIX в. в ходе наполеоновских войн количество немецких государств было сведено к трем с половиной десяткам. Немецкой философской революции не хватало французского революционного размаха, непосредственности, бескомпромиссности, воинствующего политического воодушевления.

Идеологи слабой, не объединенной в национальном масштабе немецкой буржуазии тяготели к компромиссу с господствующими феодальными сословиями. Они стремились убедить их в необходимости политических демократических реформ. В ином случае, указывали они, едва ли можно будет предотвратить революцию со всеми ее «катастрофическими» последствиями. По существу же, классики немецкой философии в своих идеалистических учениях выражали идеи, которые проповедовали деятели французского буржуазного просвещения. Социально-политическое содержание французской философской революции разрабатывалось, осмысливалось, излагалось немецкими философами в несравненно более абстрактной форме, но зато как система логически необ-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 16.

ходимых императивов общечеловеческого и, больше того, божественного разума.

Если французские просветители беспощадно разоблачали религию и церковь, то Кант, избегая оскорбительных для церковников выражений, эпитетов, систематически, обстоятельно доказывал, что нравственное сознание лишь потому является нравственным, что оно не основывается на внешних, в частности, религиозных мотивах. Столь же обстоятельно обосновывал Кант и другое центральное положение своего учения, согласно которому религиозные убеждения не могут быть оправданы научными аргументами. При этом Кант, однако, не утверждал, что религия является ложным, иллюзорным сознанием.

Если французские просветители осуждали абсолютизм, неограниченную монархию, феодальную деспотию и, ссылаясь на интересы нации, провозглашали необходимость конституционного ограничения монархии, то Кант утверждал, что республика представляет собой постулат чистого практического разума, или нравственного сознания. Это значит, что человек лишь постольку нравствен, поскольку он относится ко всем другим людям по-республикански, признавая их всех равными в качестве граждан государства, отрицая какие бы то ни было привилегии, ибо «человек благородной крови не есть тем самым *благородный* человек» [1]. Правда, Кант не связывает республику с определенной формой правления, исключающей, в частности, монархию. Республика, в его понимании, есть такое общественное устройство, в котором власть совпадает с господством законов, а последние соответствуют интересам членов общества, ибо «чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа» [2]. Кант считает республику идеалом, полное осу-

---

[1] И. Кант. Соч. в 6-ти т. Т. 6. М., 1966, с. 268 (примечание).

[2] И. Кант. Соч. в 6-ти т. Т. 4, ч. 2, с. 95. Точка зрения Канта в основном совпадает со взглядами Ж.-Ж. Руссо по данному вопросу. Последний писал в трактате «Об общественном договоре»: «Я называю Республикою всякое Государство, управляемое посредством законов каков бы ни был при этом образ управления им...» (Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969, с. 178). В примечании к приведенному месту Руссо выражает свою мысль еще более определенно: «Чтобы Правительство было законосообразным, надо, чтобы оно не смешивало себя с сувереном, но чтобы оно было его служителем: тогда даже Монархия есть Республика», (Там же).

ществление которого невозможно. Однако он допускает любую степень приближения к идеалу, т. е. к тому общественному состоянию, когда ход общественной жизни будет полностью согласовываться с законами, установленными членами общества и равно обязательными для всех.

К. Маркс характеризовал философию Канта как немецкую теорию французской революции. Это определение указывает как общие черты, так и отличие немецкой философской революции от идеологии буржуазной революции во Франции. Общее — это критика абсолютизма, крепостничества, сословных привилегий, обоснование гражданских прав члена общества, необходимости представительных учреждений, конституционного обеспечения частной собственности, личной безопасности граждан и т. д. Отличие же, т. е. то, что составляет немецкую теорию французской революции, заключается в том, что классики немецкой философии не выступают прямо от лица третьего сословия, большинства нации. Требования буржуазно-демократической программы выводятся ими из абстрактных принципов чистого, т. е. безличного, общечеловеческого разума. Маркс в этой связи отмечал, что Кант «превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения *«свободной воли»,* воли в себе и для себя...»[1].

Отличие немецкой философской теории буржуазно-демократической революции от французской сказывается и в самой манере изложения. Французские просветители — талантливые, блещущие остроумием писатели, замечательные публицисты, разящие пером как мечом. Их сочинения понятны каждому грамотному, мыслящему человеку. Немецкие же философы писали весьма специальные трактаты, социально-политическая тенденция которых была не столь уж очевидна, а иной раз даже вводила в заблуждение. У них, конечно, не могло быть массовой аудитории, да они, пожалуй, и не стремились ее приобрести. Отличие существенное и, как будет показано ниже, не единственное.

Исторический опыт свидетельствует о том, что сравнительно отсталые в экономическом и политическом отношении страны иногда получают возможность обогнать

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 184.

в своем интеллектуальном развитии более передовые, поскольку они опираются на их достижения и критически оценивают пройденный ими путь. Германия конца XVIII — начала XIX в. имела перед собой исторический опыт английской буржуазной революции XVII в., французской революции XVIII в., оказавших непосредственное влияние на политическое и идеологическое развитие германских государств. Немецкая классическая философия, унаследовав идейное богатство английского и французского просвещения, преодолевает в ряде отношений присущие им заблуждения.

В произведениях Канта мы находим ссылки на Ф. Бэкона, Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо и других великих мыслителей эпохи ранних буржуазных революций. Особенно большое влияние оказал на Канта Ж.-Ж. Руссо — наиболее революционный представитель французского просвещения, идеи которого вдохновляли якобинцев.

Кант является продолжателем, но вместе с тем также критиком буржуазного просвещения, поскольку он уже в известной мере осознает, что одного только просвещения недостаточно: необходима собственная активность членов общества и как условие — гражданские права, т. е. буржуазно-демократические свободы. Деятели просвещения видели главную силу социального прогресса в распространении знания; при этом они рассматривали народ как более или менее пассивную массу, которая усваивает предлагаемые ей идеи, знания, идеалы и постепенно становится просвещенной, разумной. Кант уже видит ограниченность такого воззрения, поскольку он характеризует просвещение как преодоление самим народом своего несовершеннолетия, заключающегося «не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»[1].

В. И. Ленин, в произведениях которого мы находим глубокий критический анализ философии Канта, неоднократно подчеркивал противоречивость его учения, предупреждая в этой связи против его упрощенной критики, от которой иной раз был не свободен даже такой выдающийся марксист, как Г. В. Плеханов. «Плеханов, —

[1] И. Кант. Соч в 6-ти т. Т. 6, с. 27.

писал В. И. Ленин, — критикует кантиантство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь a limine *отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь и переходы* всех и всяких понятий» [1].

В. И. Ленин подчеркивал, что идеи Канта необходимо критиковать диалектически, вскрывая их гносеологические корни, их реальное, имеющее выдающееся значение для познания содержание, искаженное кантовским субъективизмом и агностицизмом. Лишь руководствуясь этими ценнейшими методологическими указаниями, можно правильно понять и оценить Канта как действительного родоначальника немецкой классической философии.

РАННИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ И. КАНТА. «ДОКРИТИЧЕСКИЙ» ПЕРИОД

И. Кант родился 22 апреля 1724 г. в семье скромного ремесленника (шорника) в восточной части прусского королевства, в г. Кенигсберге. В семье будущего философа господствовал дух религиозного благочестия и строгой требовательности в вопросах нравственности. Один из современников и биографов Канта следующим образом характеризует его родителей: «Отец требовал работы и честности, в особенности удаления от всякой лжи, мать, кроме того, требовала и *святости*». Впоследствии, на склоне своих лет, Кант с гордостью писал: «Мои родители, происходя из сословия ремесленников, будучи людьми образцовой честности, нравственной благопристойности и порядочности, не оставив состояния (но также и долгов), дали мне воспитание, которое, если смотреть на него с моральной стороны, не могло быть лучше и за которое я, при каждом воспоминании о них, чувствую глубочайшую благодарность» [2].

В школу Кант поступил в девятилетнем возрасте; он увлекался древними языками, в особенности латынью,

---

[1] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 161.

[2] Цит. по К. Фишер. История новой философии, т. 3. СПб., 1910, с. 45—46.

которую хорошо изучил. В это время он еще не испытывал интереса к философии и мечтал заниматься в будущем классической филологией.

Родители Канта хотели, чтобы их одаренный сын стал пастором. В 1740 г. Кант стал студентом теологического факультета Кенигсбергского университета. Однако теология, которой он, правда, занимался со всей присущей ему основательностью, отнюдь не находилась в центре его интересов. Больше всего его интересовали естествознание, философия, математика.

Чтобы иметь возможность учиться, Кант давал частные уроки. После окончания университета он в течение двух лет работал домашним учителем. Лишь в этот период он ненадолго выезжает из родного города.

В 1755 г. Кант начинает преподавательскую деятельность в Кенигсбергском университете. В течение многих лет он занимает должность приват-доцента, которая, согласно университетскому уставу, не давала права на получение жалованья. Это обстоятельство вынудило Канта ходатайствовать о должности помощника библиотекаря университета, которая была ему, «способному и прославившемуся своими учеными сочинениями магистру Канту», как сказано в королевском указе, предоставлена лишь в 1766 г. Наконец, в 1770 г. философ получил звание и должность профессора, которую он занимал 34 года.

Кант читал лекции не только по философии, но также по математике, физике, антропологии, физической географии. В начале своей профессорской деятельности он нередко давал до пяти лекционных часов в день. В 1786 г. философ был избран ректором университета, а через два года переизбран на новый срок. К этому времени его известность как философа далеко вышла за пределы Германии.

Г. Гейне в своих очерках «К истории религии и философии в Германии» подчеркивает разительный контраст между однообразной повседневной жизнью Канта и той громадной интеллектуальной работой, которая знаменовала начало философской революции в Германии. «Он жил механически-размеренной, почти абстрактной жизнью холостяка в тихой, отдаленной уличке Кенигсберга... Вставание, утренний кофе, писание, чтение лекций, обед, гуляние — все совершалось в определенный

час, и соседи знали совершенно точно, что на часах половина четвертого, когда Иммануил Кант в своем сером сюртуке, с камышовой тросточкой в руке выходил из дому и направлялся к маленькой липовой аллее... Восемь раз проходил он ее ежедневно взад и вперед во всякое время года, а когда бывало пасмурно или серые тучи предвещали дождь, появлялся его слуга, старый Лампе, с тревожной заботливостью следовавший за ним, словно символ провидения, с длинным зонтом под мышкой.

Какой странный контраст между внешней жизнью этого человека и его разрушительной мыслью, сокрушающей мир!»[1].

Кант никогда не был женат, не выезжал за пределы родного города, общался лишь с небольшим кругом людей, главным образом своих учеников и коллег, никогда не изменял своим еще со студенческих лет заведенным привычкам. Он любил говорить, что жить стоит главным образом для того, чтобы работать. И когда в 1797 г. Кант вынужден был по состоянию здоровья отказаться от чтения лекций, а затем через несколько лет и вовсе прекратить свои научные занятия, он начал тяготиться жизнью. Он умер 12 февраля 1804 г. с чувством облегчения и чуть ли не удовлетворения, как утверждает один из его биографов.

В развитии философских воззрений Канта следует выделить два качественно отличных друг от друга периода: ранний, или «докритический», продолжавшийся до 1770 г., и последующий, «критический», когда он создал свою философскую систему, получившую название «критической философии», «критицизма», а также «трансцендентального идеализма». Эта система была изложена Кантом прежде всего в таких его произведениях, как «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), что и было формальным основанием для разграничения критического и «докритического» периода.

В терминологическом отношении разграничение «критического» периода от предшествующего «докритического» является во многом условным, так как к первому периоду интеллектуального развития Канта относят в основном его материалистические воззрения, кри-

[1] Г. Гейне. Собр. соч., т. 6. М., 1958, с. 96—97.

тицизмом же называют созданную им в основном идеалистическую систему взглядов. Тем не менее это разграничение имеет и объективное основание, поскольку трансцендентальный идеализм Канта является отрицанием философских воззрений предшествующего периода его развития. Впрочем, это отрицание не означало отказа от всех идей «докритического» периода. Как станет очевидным из последующего изложения, некоторые важнейшие идеи этого периода получили дальнейшее развитие в «критической философии» Канта. Это в особенности относится к диалектическим идеям, высказанным Кантом в его ранних произведениях.

Молодой Кант — сторонник естественнонаучного материализма, который он пытается сочетать с идеями идеалистической философии Лейбница и его последователя и систематизатора Х. Вольфа. Материализм той исторической эпохи носил механистический характер, что полностью соответствовало основным чертам тогдашнего естествознания. Кант хорошо понимал историческую прогрессивность механистического материализма, который в противовес теологическому «объяснению» природы обосновывал возможность научного понимания природных явлений, исходя из законов механического движения материи. Вполне в духе материализма своего времени Кант писал, что «можно было бы в некотором смысле сказать без всякой кичливости: *«Дайте мне материю, и я построю из нее мир,* т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир»[1].

У Канта не было сомнений в том, что все явления неживой природы вполне объяснимы с точки зрения механического движения материи. Большо того, он считал, что иного научного (кроме механического) объяснения природных явлений нет и быть не может. Но в то же время Кант хорошо понимал, что принципы механики недостаточны для объяснения возникновения и функционирования живой природы. Можно ли, писал он вслед за приведенными выше словами, « похвастаться подобным успехом, когда речь идет о ничтожнейших растениях или о насекомых? Можно ли сказать: *дайте мне материю, и я покажу вам, что можно создать гусеницу?..* Поэтому пусть не покажется вам странным, если я позволю себе сказать, что легче понять образование всех небесных

[1] И. Кант. Соч., т. 1, с. 126.

тел и причину их движений, короче говоря, происхождение всего современного устройства мироздания, чем точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы»[1].

Не находя естественнонаучных оснований для критики механицизма, Кант начинает истолковывать его ограниченность в духе идеализма, т. е. приходит к убеждению, что возникновение жизни, а тем более сознания, мышления не может быть объяснено движением материи. То обстоятельство, что механистический материализм не вскрывает генезиса жизни, сознания, является для Канта основанием для постепенного отхода от этого учения, для сочетания его с элементами идеалистической лейбнице-вольфовской философии, так как механистическая форма тогдашней материалистической философии представлялась ему не ее исторически преходящей ограниченностью, а сущностью материалистического (и естественнонаучного) объяснения явлений природы.

Наиболее выдающимся произведением Канта «докритического» периода является анонимно изданная им в 1755 г. «Всеобщая естественная история и теория неба». Изложенная в этом сочинении космогоническая гипотеза нанесла первый сокрушительный удар по метафизическому мировоззрению, господствовавшему в естествознании XVIII в.; она впервые показала необходимость и научную значимость исторического воззрения на природу. «Кантовская теория возникновения всех теперешних небесных тел из вращающихся туманных масс была величайшим завоеванием астрономии со времени Коперника, — писал Энгельс.—Впервые было поколеблено представление, будто природа не имеет никакой истории во времени. До тех пор считалось, что небесные тела с самого начала движутся по одним и тем же орбитам и пребывают в одних и тех же состояниях; и хотя на отдельных небесных телах органические индивиды умирали, роды и виды все же считались неизменными. Было, конечно, очевидно для всех, что природа находится в постоянном движении, но это движение представлялось как непрестанное повторение одних и тех же процессов. В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому способу мышления, Кант пробил первую брешь...» [2].

---

[1] И. Кант. Соч., т. 1, с. 127.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 56.

Кант исходил из положения, что существующее в настоящее время «системное устройство» нашей Солнечной системы не позволяет объяснить, почему планеты обращаются вокруг Солнца, почему они различаются по массе, по расстоянию от Солнца и т. д. Необходимо поэтому предположить, что данное состояние Солнечной системы существовало не всегда, что оно представляет собой результат развития некоторого другого, отличного от него состояния. Нет необходимости входить в подробное изложение космогонической гипотезы Канта. Важно подчеркнуть, что философ дает вполне удовлетворительное для тогдашнего уровня естествознания объяснение известных в то время структурных особенностей Солнечной системы. Он обосновывает естественнонаучное понимание материи, допущение о неразрывной связи притяжения и отталкивания. Если Ньютон пояснял, что планеты, влекомые силой притяжения, не падают на Солнце вследствие воздействия высшей отталкивающей их силы, источником которой он считал бога, то Кант, обосновывая принцип единства притяжения и отталкивания, делал ненужной апелляцию к сверхъестественному.

Разумеется, в настоящее время гипотеза Канта устарела, поскольку современное естествознание доказало принципиальную несостоятельность одностороннего, механистического объяснения космогонических процессов. Но это обстоятельство нисколько не умаляет ее исторического значения как первого наброска, диалектической в основе своей, концепции развития.

Несмотря на то что гипотеза Канта опровергала религиозное представление о мире, философ стремился доказать, что она не противоречит религии. В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия бога» Кант рассматривает свою космогонию как новый, усовершенствованный вариант физико-телеологического доказательства бытия божьего, утверждая, что источником взаимосвязи, законосообразности, упорядоченности явлений природы может быть лишь нечто божественное.

С помощью таких компромиссных представлений Кант стремится оградить передовые естественнонаучные представления от нападок клерикалов. Однако эта примиренческая позиция не мешает ему решительно вы-

ступать против мистицизма, «духовидения» и прочих антинаучных концепций. Если основные представления религиозного миросозерцания кажутся Канту согласующимися с разумом, то претензии известного в то время «духовидца» Сведенборга и его поклонников Кант беспощадно осмеивает как шарлатанство. При этом он приходит к выводу, что «духовидение», с одной стороны, и спекулятивно-идеалистическая метафизика — с другой, имеют нечто общее друг с другом, а именно: претензию на сверхнаучное знание.

Метафизические философские системы, преследующие задачу превзойти неизбежную ограниченность всякого возможного опыта, могут иметь оправдание, полагает Кант, если они освободят человеческий разум от мнимых, в действительности несуществующих «объектов» познания. Кант настаивает на необходимости ограничения претензий разума, пытающегося выйти за пределы всякого возможного опыта. Речь идет о так называемом чистом разуме, не опирающемся на данные опыта, т. е. об умозрительных, чисто логических рассуждениях, которые не основываются на фактах. Кант отрицает познавательную ценность таких рассуждений. Однако эта прогрессивная антиметафизическая (и антитеологическая) тенденция ранних произведений Канта, ставшая господствующей в его «критической философии», заключает в себе и негативную, агностическую сторону. Кант, как мы увидим далее, пришел к выводу, что вещи, воздействующие на нашу чувственность и вызывающие ощущения, в сущности, непознаваемы; познаваемы лишь «явления», т. е. те чувственные образы, которые они в нас вызывают.

Среди ранних произведений Канта следует далее отметить «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763), поскольку в нем ярко выявляется диалектическая тенденция, свойственная его миропониманию. В этой работе проводится качественное различие между *реальным* и *логическим* противоречием, с которым имеет дело формальная логика. В последнем случае речь идет о логической несовместимости двух суждений об одной и той же вещи, в одних и тех же отношениях времени и места. Например, суждение «А темное» исключает суждение «А нетемное».

Однако отрицание логической совместимости взаимо-

исключающих (во всех отношениях) предикатов не может служить основанием для отрицания реальной противоположности, реального противоречия. Реальная противоположность «состоит в том, что два предиката одной и той же вещи противоположны, но не по закону противоречия... Сила, движущая тело в одну сторону, и равное стремление того же тела в противоположном направлении не противоречат друг другу и в качестве предикатов возможны в одном и том же теле одновременно»[1]. Исследователи, которые не проводят различия между реальным и логическим противоречием, оказываются не способны понять явления природы во всей их сложности и многогранности. Между тем противоположные процессы, в сущности, едины по своему содержанию. Таковы, например, притяжение и отталкивание, холод и тепло.

Обосновывая диалектический принцип единства противоположностей, Кант не отвергает формально-логического закона противоречия. Он, следовательно, сознает, что принцип взаимообусловленности противоположностей, выходя за границы формальной логики, не нарушает предписываемых ею правил последовательного, связного и доказательного мышления. Это, несомненно, весьма ценная особенность кантовского подхода к диалектической проблематике.

Завершая краткую характеристику воззрений «докритического» Канта, нельзя не отметить, что уже в этот период он обогатил науку и философию выдающимися открытиями. Вместе с тем в его ранних работах выявляются дуалистические тенденции, которые стали преобладающими в «критической философии». «Докритический» Кант стремился примирить материализм и идеализм, преодолеть механистическую ограниченность материалистической философии XVII в., с одной стороны, и рационалистическую метафизику с ее претензией на сверхопытное (сверхчувственное) знание — с другой. Диалектические мотивы, обнаруживающиеся в ранних работах Канта, в известной мере предвосхищают его последующие открытия.

Таким образом, качественное отличие «критической философии» от предшествующего «докритического» уче-

---

[1] И. Кант. Соч., т. 2, с. 85.

ния Канта не исключает генетической связи между ними. А переход к «критической философии», несмотря на то что он в ряде отношений был отступлением, отходом от первоначальных, правда, весьма непоследовательных позиций естественнонаучного материализма, в целом означал движение вперед благодаря дальнейшему развитию диалектической проблематики как важнейшего приобретения немецкой классической философии.

И. КАНТ И РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА XVII ВЕКА

Исторические заслуги философов (как и ученых вообще) оцениваются не по тому, чего они не дали, а по тому, что дали они по сравнению со своими предшественниками.

Выдающимися предшественниками немецкой классической философии были рационалисты XVII в. Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц. Рационалистическая философия сложилась в эпоху ранних буржуазных революций, она носит ярко выраженный антифеодальный характер. Ее родоначальник Р. Декарт своей философией выразил, по словам М. Тореза, «интеллектуальные устремления и дерзания поднимающейся прогрессивной буржуазии»[1]. То же, несомненно, можно сказать и о других философах-рационалистах, которые провозгласили «естественный свет разума» (lumen naturale), присущий каждому человеку независимо от его интеллектуальной одаренности и образования, верховным судьей во всех человеческих делах и прежде всего в сфере познания.

Рационалисты решительно выступали против схоластики — господствующей философии феодального общества. Если Фома Аквинский, прозванный «князем схоластики», утверждал, что философия является служанкой теологии, то рационалисты провозгласили верховной инстанцией человеческий разум, а науку рассматривали как адекватное выражение истины.

---

[1] La nouvelle critique. Revue du marxisme militante, sept.-oct., 1950, p. 121.

Борьба рационалистов против схоластического философствования далеко выходила за границы той конкретной исторической ситуации, которая ее непосредственно порождала, обусловливала, вдохновляла. Это была борьба против всего того, что некритически воспринимается на веру, т. е. против догматического мышления, пренебрегающего необходимостью анализа, проверки, обоснования своих утверждений, допущений, предпосылок.

Кант, так же как и рационалисты, считает первостепенной задачей философии критику догматизма. «Наш век, — писал он, — есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей *святости* и *законодательство* на основе своего *величия*, хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием»[1]. Эти слова ярко выражают идеологический пафос прогрессивной буржуазной философии, вступившей в борьбу против исторически изживших себя феодальных отношений. Однако нельзя не отметить, что цитируемое нами положение из предисловия «К критике чистого разума» помещено Кантом в... примечание. Тем не менее в своем требовании последовательного критического анализа всех фактов сознания и знания Кант идет дальше рационалистов XVII в., поскольку он обосновывает необходимость подвергнуть критическому испытанию, исследованию и сам разум.

Философы-рационалисты обосновывали необходимость приведения социальных учреждений в соответствие с разумной природой человека, с требованиями общечеловеческого разума. Это отождествление буржуазных преобразований с осуществлением идеалов разума свидетельствует о некритическом отношении как к буржуазным преобразованиям, так и к самому разуму, который понимался как автономная, независимая от чувственности (а также от социальных условий) способность понимать, познавать, оценивать, судить, устанавливать нормы. Разум, полагали рационалисты, никогда не заблуждается. Одни из них считали причиной за-

[1] И. Кант. Соч., т. 3, с. 75, примечание.

блуждений волю, другие — чувственные восприятия, значение которых в познании явно недооценивалось.

Рационалисты выработали понятие *чистого разума*, т. е. независимого от чувственности мышления, которому они приписывали способность преодолевать неизбежную ограниченность данных опыта. Кант, принимая понятие чистого разума как независимой от опытных данных способности, умозаключения, решительно отвергает убеждение рационалистов, будто бы чистый разум способен расширять сферу человеческого знания за пределы опыта. В этой связи Кант пересматривает рационалистическое учение о причинах заблуждений. Чувственные восприятия не обманывают нас, так как они не являются суждениями. Заблуждения свойственны лишь мышлению, но не в силу того, что оно исходит из чувственных восприятий, опыта, а потому, что оно пытается делать выводы независимо от опыта. Лишь рассудок и разум являются причинами заблуждений[1].

Рационалистический культ разума (и соответствующая ему концепция чистого мышления) представлял собой одностороннее, антидиалектическое (и нередко приводящее к идеалистическим выводам) истолкование математической формы познания, которую рационалисты считали априорной (независимой от опыта, чувственности), основанной на чисто логическом выводе определенных положений из аксиом. Последние рассматривались как самоочевидные истины, постигаемые непосредственно без помощи логического вывода. Рационалисты (как об этом свидетельствует, например, система Спинозы) пытались построить философию, исходя из математической модели знания.

Учение об интеллектуальной интуиции — одно из центральных положений рационализма, согласно которому исходные положения науки и философии — не ло-

---

[1] Кант вслед за рационалистами разграничивает разум и рассудок как качественно различные способности мышления. Рассудок синтезирует чувственные созерцания, образуя тем самым понятия. Разум же не имеет дела с чувственными данными; он оперирует лишь понятиями, образуя из них идеи. Несмотря на то что такое противопоставление разума и рассудка носит метафизический характер, разграничение этих понятий имеет определенный позитивный смысл. См. об этом К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 537—538.

гические выводы, не эмпирически констатируемые факты, а самоочевидные истины. Кант, как мы увидим далее, отверг рационалистическое учение об интеллектуальной интуиции, так как рассудок и разум приходят к своим выводам путем рассуждения, т. е. не обладают присущей лишь чувственности способностью созерцания. Несостоятельность учения об интеллектуальной интуиции Кант, следовательно, видел в отрыве мышления от эмпирических данных, в попытках делать выводы, не опираясь на эти данные. Такие попытки были особенно характерны для теологии, которая, как не трудно понять, не может опираться в своих заключениях на установленные опытом факты.

В XVII в. наиболее развитыми науками были математика и механика, применявшая математические методы к исследованию перемещения тел и связанных с ним процессов. Химия, биология и другие науки о природе, по существу, лишь зарождались и носили сугубо эмпирический характер, т. е. в основном описывали наблюдаемые явления, не доходя до теоретического синтеза и обобщений, позволяющих выявлять законы изучаемых процессов. Если рационалисты опирались главным образом на математику, то философский эмпиризм — на эмпирическое естествознание. Антитеза рационализма и эмпиризма отражала реальную противоположность между теоретическим знанием той исторической эпохи и эмпирическим природоведением.

Историческая заслуга Канта заключалась, в частности, в том, что он подверг критике (и в известной мере преодолел) ограниченность как рационализма, так и эмпиризма его эпохи. В противоположность рационалистам он доказывал, что всякое знание имеет своей предпосылкой чувственные созерцания, в силу чего понятия, лишенные эмпирического содержания, бессодержательны и никакого прибавления к имеющемуся знанию не дают. Вместе с тем Кант выявляет и ограниченность философского эмпиризма, который исходя из чувственного наблюдения отдельных фактов заключает о невозможности теоретических суждений, обладающих всеобщностью и необходимостью. Между тем такие суждения, как показал Кант, образуют важнейшее содержание математики и механики. Следовательно, задача состоит в том, чтобы объяснить, как возможны истины, всеобщность и необходимость которых неограничена.

Рационалисты были идеологами прогрессивной буржуазии в эпоху, когда, несмотря на разложение феодализма и развитие в его недрах капиталистического уклада, политически господствовали феодалы. Буржуазия, принадлежавшая к бесправному третьему сословию, стремилась к компромиссу с господствующими феодальными сословиями. Такой компромисс, постепенно складывавшийся в некоторых странах, укреплял ее положение и создавал политические предпосылки для последующего овладения государственной властью. Философским отражением этого компромисса были метафизические системы[1], созданные рационалистами XVII в.

Так, например, философия Декарта делится на две части: физику (натурфилософию) и метафизику. Физика носит в основном материалистический, метафизика — идеалистический характер. В учениях других рационалистов нет столь резкого дуалистического противопоставления физики и метафизики. Метафизическая система Спинозы представляет собой материалистическую систему природы, облаченную в теологический наряд. Метафизика Лейбница — идеалистическая система взглядов, в рамках которой обсуждаются важнейшие философские проблемы естествознания. Отсюда понятны следующие слова Маркса и Энгельса: «Метафизика XVII века еще заключала в себе *положительное,* земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она

---

[1] Термин «метафизика» применяется в современной философской, в том числе и марксистской, литературе в двух смыслах, которые исторически сложились на протяжении тысячелетий развития философии. Первоначальный смысл термина связан с его буквальным значением. Комментатор Аристотеля Андроник Родосский, классифицируя сочинения философа, обозначил словами meta ta physika те из них, которые были расположены им «после физики», т. е. учения о природе. Метафизикой стало называться философское учение, предметом которого являются не чувственно воспринимаемые явления природы, а бытие вообще, которое мыслилось как недоступное чувственным восприятиям, сверхчувственное, сверхопытное. В этом смысле Маркс и Энгельс называют философские учения Декарта, Спинозы, Лейбница *метафизическими системами.* Отсюда понятно, почему они характеризуют учение Д. Локка — эмпирика-сенсуалиста как *антиметафизическую систему,* несмотря на то что Д. Локк был *метафизическим* материалистом. В последнем случае имеется в виду второй смысл термина: метафизикой также называется противоположный диалектике, антидиалектический метод мышления.

делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею»[1]. Но далее Маркс и Энгельс указывают на разложение метафизических систем. Уже в XVIII в. положительные науки «отделились от метафизики и отмежевали себе самостоятельные области. Все богатство метафизики ограничивалось теперь только мысленными сущностями и божественными предметами, и это как раз в такое время, когда реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес»[2].

Таким образом, Кант выступил с критикой рационалистической метафизики в эпоху ее разложения. Он стремился освободить метафизику от всякого рода мысленных сущностей и божественных предметов, и это стремление отражало прогрессивное развитие буржуазного общества. Кант не просто отбрасывает метафизические философские системы. Он вскрывает их гносеологические, теоретические, психологические истоки. Предметом его исследования становятся не столько метафизические системы, сколько процесс познания, свойственные ему противоречия, которые находят свое выражение в метафизическом системотворчестве.

У Канта нет сомнений в том, что метафизические системы поставили на обсуждение проблемы, имеющие громадное философское, общенаучное и моральное значение. Если опыт, которым располагает наука, всегда ограничен, если основанное на опыте индуктивное умозаключение остается незавершенным, то как вообще возможна научная теория, формулирующая неограниченные по своей всеобщности (и необходимости) положения? Если все теоретическое знание проистекает из чувственных данных, то чем объясняется тот факт, что в науке имеются истины, которые не сводимы к содержанию чувственных восприятий?

Соглашаясь с теми критиками религии и теологии, которые утверждают, что понятия бога, бессмертной души, загробного существования лишены теоретических и эмпирических оснований и основываются лишь на вере в нечто сверхъестественное, Кант решительно отвергает атеистические выводы из такого рода критики религиозных представлений. Из того, что теология не может

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 141.
[2] Там же.

быть научной, не следует, по его мнению, атеистических выводов. Кант полагает, что научная несостоятельность теизма не доказывает научной обоснованности атеистического воззрения. Если религия не находит опоры в теоретическом разуме (науке), то не значит ли это, что ее основу образует практический разум, моральное сознание?

Таким образом, Кант видит в религии настолько существенную и постоянную характеристику человеческого существования, что считает первостепенной обязанностью философии исследовать эту форму духовной жизни как нечто необходимое, а не случайное. То же и, пожалуй, еще в большей степени относится к проблеме нравственности и связанной с нею проблеме свободы воли, которая на протяжении многих столетий была камнем преткновения для философии. Если человек не обладает свободой воли, то обладает ли он волей вообще? Если он не господин своих собственных действий, то что отличает его от нечеловека, животного? Если у него нет свободы выбора и совершаемые им поступки не зависят от него самого, не могут быть иными, значит, он не несет ответственности за действия, которых он не мог ни предотвратить, ни избежать. Но в таком случае нет ни вменяемости, ни моральной оценки, ни нравственного поведения. Между тем нравственность все же существует, и это говорит о том, что человеческая личность обладает по меньшей мере «практической» (относительной) свободой. Какова природа этого факта, каковы условия его возможности?

Проблема бытия — центральная для всех метафизических систем — есть вместе с тем и проблема сущности всего существующего, а также единства мира как целого. Философия не может ограничиться констатацией того, что существуют минералы, металлы, реки и горы, растения, животные и т. д. Она пытается выявить основу всего этого многообразия явлений, некое общее им всем содержание, связь, зависимость между ними. Но существуют ли изначальные элементы всего существующего, существует ли субстанция, существует ли мир как целое или мы имеем здесь дело лишь с мыслимой сущностью, абстракцией, лишенной фактического основания? Имеет ли мир начало во времени и пространстве или же он бесконечен как в том, так и в другом отношении? Состоит ли мир из элементарных, простых со-

ставных частей или же нет ничего простого и все существующее сложно? Носит ли причинно-следственная связь вещей абсолютно всеобщий характер или же имеются вещи, которые не детерминируются другими вещами? Эти и другие вопросы, которые Кант называет космологическими, образуют существенное содержание не одних только метафизических систем, но в известной мере и научного знания вообще.

Французские материалисты XVII в., отбрасывая метафизические системы Декарта, Спинозы, Лейбница, полагали, что они полностью разделались с метафизическими проблемами. Но разве «Система природы» Гольбаха не представляла собой попытки материалистического решения вопросов, которые ставились метафизическими системами XVII в? И разве не было известной доли истины в изречении Гельвеция, который, противопоставляя материализм идеализму, писал: «Эти два рода метафизики я сравниваю с двумя различными философскими системами — Демокрита и Платона. Первый постепенно поднимается от земли к небу, второй постепенно снижается с неба на землю»[1].

Таким образом, метафизические системы XVII в. не сводились к умозрительным построениям относительно не существующей в действительности потусторонней реальности. Понятно поэтому, почему Кант полагает, что проблемы метафизики (т. е. проблемы, поставленные Платоном, Аристотелем, Декартом, Спинозой и т. д.) составляют важнейшее содержание философии. Поэтому один из главных вопросов «Критики чистого разума», увенчивающий все это исследование, гласит: как возможна метафизика как наука?

Следовательно, именно в метафизике как системе философского знания видел Кант смысл философии и завершение культуры человеческого разума вообще. Наука — сфера рассудка, философия — область разума. Человеческий разум по природе своей метафизичен, т. е. он в отличие от рассудка устремлен за пределы всякого возможного опыта. И человек как разумное существо есть существо метафизическое, которого отличает от животного не одна лишь способность мыслить, рассуждать, а способность мыслить метафизически, возвышаясь над неизбежной ограниченностью опыта. Однако до

---

[1] К. А. Гельвеций. О человеке. М., 1938, с. 125.

сих пор все метафизические учения были несостоятельны, ненаучны, что, конечно, не случайно, а свидетельствует о порочности отправных положений и самого метода метафизического философствования.

Своей главной задачей Кант считал радикальную реформу метафизики, превращение ее в науку. Наука для Канта — высшая инстанция теоретического знания. Кант формулирует дилемму: или метафизика становится наукой (конечно, особого рода наукой) или же она вообще не имеет права на существование. Между тем всем своим исследованием Кант фактически доказывает невозможность превращения метафизики в науку, поскольку ее положения теоретически недоказуемы и не подтверждаются опытом. И тем не менее он настойчиво исследует предпосылки, условия превращения *философии в науку,* являясь и в этом отношении продолжателем рационалистов XVII в. Но его отличает от этих мыслителей глубокое понимание тех трудностей, которые стоят на пути превращения философии в научно-философское мировоззрение. Он вполне осознает конфликт между метафизикой и наукой и ищет пути его преодоления.

Суть кантовской реформы метафизики заключается в том, что ее основные идеи истолковываются им как лишенные объективного, вне сознания существующего содержания. Сверхприродное (метафизическое), которое философы-рационалисты считали особой, высшей (нередко божественной) сферой бытия, Кант объявляет лишь совокупностью идей чистого разума, обладающих, правда, жизненно важным, в особенности нравственным значением. Задача метафизики заключается, по Канту, в исследовании происхождения и значения этих идей, но никак не в доказательстве существования соответствующих им потусторонних сущностей. С этих позиций Кант подвергает критике учение рационалистов о тождестве физических (реальных) и логических оснований, а также их теорию априорного знания.

Уже в «докритический» период Кант выступил против важнейшего для всей рационалистической философии убеждения в том, что логически необходимое является в силу этого также физически необходимым. С помощью этого принципа рационалисты пытались обосновать возможность выхода за пределы всякого возможного опыта, т. е. возможность сверхопытного познания.

Они рассуждали примерно так: если данный теоретический вывод получен в соответствии с правилами логики (т. е. не допущено логической ошибки), то и его содержание следует рассматривать как существующее объективно, несмотря на то, что опыт не свидетельствует об этом. Смысл этого положения легко понять, если учесть, что естествоиспытатели нередко чисто теоретическим путем приходят к открытию определенных фактов, наличие которых, однако, не подтверждается во всяком случае в течение длительного времени наблюдениями и экспериментами. Атомистическая гипотеза, как известно, была выдвинута свыше 2000 лет назад на основе логического анализа данных повседневного опыта, которые непосредственно не указывали на существование элементарных частиц. Но все дело в том, что дедукция не может обнаружить факты, которые имплицитно, т. е. в скрытом, неосознннном виде, не зафиксированы в положениях, служащих основанием для логического вывода.

Рационалисты XVII в., сознавая, что из фактов, образующих содержание опыта, невозможно вывести существование сверхприродного, пытались дедуцировать объективное существование трансцендентных сущностей из умозрительных, в сущности, бессодержательных утверждений вроде того, что понятие абсолютно совершенного существа, которое человек обнаруживает в своем сознании, не может быть создано его ограниченными интеллектуальными силами; оно внушено свыше или же прирожденно. Абсолютизируя возможности дедукции, которая в известной степени действительно преодолевает ограниченность наличного в данное время опытного знания, творцы метафизических систем «доказывали» существование сверхприродного, потустороннего, божественного и т. д. Против этой абсолютизации логического Кант выступил в уже рассмотренной выше «докритической» работе «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин».

Кант доказывал, что логическое основание так относится к своему следствию, что последнее может быть усмотрено в нем логически, по закону тождества. Иными словами, логическое следствие имеет силу лишь потому, что оно, в сущности, тождественно со своим основанием; это-то и выясняется путем логического расчленения основания, частью которого оказывается след-

ствие. Так, сложность составляет основание делимости, и это очевидно, поскольку мы расчленяем понятие сложности. Другое дело реальное основание, его следствие не составляет его части или признака. Следовательно, анализ реального основания не выявляет его возможного следствия, не указывает на необходимость именно данного, а не какого-либо иного следствия. То, что вызывает, например, дождь, есть его реальное, а не логическое основание, ибо у дождя вообще нет логического основания. То, что обусловливает неизбежность дождя в данное время и в данной местности, может быть установлено лишь путем эмпирического исследования определенных фактов.

Реальное основание, по учению Канта, позволяет выявлять связи между эмпирически установленными фактами, но оно исключает возможность преодоления границ опыта. Между тем рационалисты, отождествив реальное основание с логическим, вместо того чтобы разграничивать их, пришли к выводу, что они нашли путь преодоления ограниченности всякого возможного опыта и, таким образом, совершили прорыв в сферу сверхопытного, сверхприродного. Кант убедительно разоблачает эти иллюзии, с которыми связаны основные заблуждения рационалистической метафизики.

Центральным понятием метафизических систем XVII в. было понятие *априорного,* или сверхопытного, знания. Лейбниц, например, утверждал, что, кроме истин факта, существуют также истины разума, добытые последним без помощи опыта, без обращения к чувственным данным. Принципы логики, аксиомы и выводы геометрии считались априорными истинами, основная особенность которых заключается в их всеобщности и необходимости. Проблема априорного, т. е. всеобщих и необходимых истин, не является, следовательно, псевдопроблемой: она фиксирует некоторые действительные характеристики научного знания.

Геометрия, как и математика вообще, действительно приходит к своим выводам, открытиям посредством логического развития содержания, заключенного в ее определениях и аксиомах. Положения, которые доказываются одними теоремами, становятся далее основанием для доказательства новых положений в других теоремах. Эти положения непосредственно не связаны с эмпирическим исследованием, измерением таких фигур,

как треугольник, прямоугольник, окружность и т. д. И геометр, доказывая теорему о сумме углов треугольника, не считает необходимым проверить правильность своего вывода измерением суммы углов треугольников, вырезанных, скажем, из картона.

Геометрия(как и вся математика вообще) относительно независима от опытных данных. Речь идет, разумеется, об ограниченной независимости, поскольку опытные данные, подтверждая математические выводы, выявляют опосредованную связь, существующую между математической теорией и практикой. Эта связь становится все более очевидной благодаря развитию математического знания и его практическому применению. Однако на том уровне развития математики и логики, который характерен для XVII в., исторический путь от эмпирических данных к логическим и математическим положениям был еще совершенно не исследован. И рационалисты полагали, что положения логики и математики абсолютно независимы от опыта, который представлялся им всего лишь совокупностью чувственных восприятий отдельных индивидов. При таком ограниченном понимании опыта было, конечно, невозможно выяснить, откуда черпают логика и математика присущие их положениям всеобщность и необходимость. И ответ, который давали на этот вопрос рационалисты, был совершенно однозначным: всеобщность и необходимость свойственны логическим и математическим предложениям потому, что они совершенно независимы от опыта, априорны.

Понятие всеобщности и необходимости как специфической характеристики теоретических положений еще не могло быть предметом специального научного анализа. Ни логика, ни математика не давали в то время каких-либо оснований для понимания того, что всеобщность и необходимость их положений отнюдь не абсолютны, что они ограничены уровнем достигнутого знания, а также теоретическими допущениями, образующими их основание. Все это было уяснено лишь благодаря созданию неэвклидовой геометрии, теории относительности, квантовой физики и развитию математической логики.

Сказанное выше вполне объясняет, почему Кант не отвергает рационалистической концепции априорного, а

перерабатывает ее. Он, как и рационалисты (да и все философы и естествоиспытатели того времени), не мог вскрыть механизма возникновения и исторического развития теоретических положений, имеющих всеобщее и необходимое значение. Еще менее, на том уровне развития науки и философии, можно было объяснить всеобщность и необходимость категорий теоретического мышления, таких, например, как пространство, время, причинность. Никто, во всяком случае из естествоиспытателей, не сомневался в том, что явления природы существуют в пространстве и времени, что все они имеют определенные причины и т. д. Но как доказать, что эти категории действительно всеобщи и необходимы? И Кант вслед за рационалистами разграничивает чистое (априорное) и эмпирическое знание. Он утверждает, что логика и математика — априорные дисциплины, а механика сочетает априорные основоположения со знаниями, полученными благодаря опыту. Чем же отличается кантовская концепция априорного от рационалистической?

На первый взгляд может показаться, что в этом пункте полемика Канта с метафизиками XVII в. наименее продуктивна, так как он сам сторонник априоризма. Но его понимание априорного качественного отлично от априоризма рационалистов. Последние признавали существование априорного *знания* о мире. Иными словами, они были убеждены в том, что непознаваемое на основе опыта постигается априорно, т. е. сверхопытным путем. Они, следовательно, допускали существование иного, кроме основанного на опыте, пути познания, придавая ему первостепенное значение. Это убеждение служило основанием для рационалистических выводов относительно возможности *содержательных* высказываний о сверхопытной реальности.

Рационалисты, в сущности, полагали, что идея бога, которая не может быть почерпнута из чувственного опыта и поэтому должна рассматриваться как априорная, заключает в себе объективное содержание, действительное знание. Именно в этом пункте Кант решительным образом расходится с рационализмом. Он убежден в том, что идеи, понятия, которые не синтезируют чувственных данных, не обладают объективным содержанием и могут выполнять лишь инструментальную функцию, т. е. быть формальным средством позна-

ния или морального самоопределения. Содержание знания возникает лишь из чувственных данных. Следовательно, априорное представляет собой лишь *форму знания,* посредством которой чувственные восприятия связываются воедино в определенные образы. Таковы, в частности, категории: единство, множественность, реальность, причинность, взаимодействие, возможность, необходимость и т. д. Все, что мыслится априорно, не существует независимо от познания. Априорные формы согласно этому учению носят не сверхопытный, а *доопытный* характер, т. е. они предшествуют опыту как его предпосылки, условия, благодаря которым возможность опыта и знания вообще превращается в действительность.

Итак, априорные формы знания необходимы не для того, чтобы с их помощью возноситься над опытом в мир воображаемых сущностей, а для того, чтобы формировать из совокупности разрозненных чувственных данных систематически организованный опыт. Ф. Бэкон, провозглашавший задачу перехода от беспорядочного к методически организованному опыту, способному давать достоверные знания, полагал, что эта задача может быть решена благодаря разработанным им правилам индуктивного вывода. Вопрос о категориях, об их применении к чувственным данным, об их роли в экспериментальном исследовании почти не интересовал Бэкона, возможно, потому, что схоластика слишком много занималась умозрительными, обычно бесплодными разграничениями понятий. В отличие от Бэкона Кант хорошо сознавал, что методически организованный опыт предполагает применение категорий. Так, простое утверждение о том, что солнце согревает камень, связывает чувственное восприятие с категориальным отношением причины и следствия. Кант разграничивает суждения опыта (типа приведенного выше) и суждения непосредственного восприятия, которые, строго говоря, еще не дают подлинного знания, во всяком случае знания связи между явлениями.

Итак, категории — необходимые предпосылки эмпирического знания, которое, подобно теоретическому знанию, носит рациональный характер. Отсюда и возникает иллюзия Канта: категории предшествуют опыту. Все дело в том, что у Канта (как и у всех мыслителей и ученых его времени вообще) нет еще представления об

историческом развитии опыта, в ходе которого формируются и развиваются категории. Развитие категорий совершается и в наше время: достаточно напомнить, как изменилось понятие причинности под влиянием достижений современной физики, биологии. Кант же рассматривал категории как неизменные, раз навсегда данные структурные формы познания. Это неизбежное для той эпохи заблуждение не должно заслонять исторической заслуги Канта в данном вопросе: он впервые исследовал связь категориального аппарата мышления с содержанием опытного знания. Он не ограничивается противопоставлением «чистого» (априорного) знания эмпирическому, как это делали его предшественники. Он доказывает, что положения теоретического естествознания, поскольку они имеют всеобщее и необходимое значение, являются не чисто априорными, а априорными и эмпирическими в одно и то же время, априорными по форме, эмпирическими по содержанию.

Рационалистическое отрицание единства априорного (т. е., собственно, теоретического) и эмпирического знания закономерно приводило к выводу, что априорные положения (суждения, умозаключения) носят исключительно аналитический характер, т. е. они не дают нового знания, но лишь выявляют то знание, которое скрытым образом уже содержится в субъекте (в подлежащем) предложения. Математика с этой точки зрения трактовалась как наука аналитическая, которая путем логического расчленения аксиом и определений выявляет их непосредственно далеко не очевидное содержание. Все богатство математического знания сводилось, таким образом, к чему-то уже заранее данному, преформированному в логических посылках математики. Такая теоретическая позиция не могла не вступать в конфликт с развитием математики, механики и теоретического естествознания вообще.

Принцип единства априорного и эмпирического позволил Канту опровергнуть и эту рационалистическую догму. Не отрицая существования аналитических суждений, Кант считает своим наиболее выдающимся достижением открытие априорных *синтетических* суждений. Такого рода суждения, полагает Кант, возможны в математике и механике, поскольку они исходят из особого рода специфических созерцаний. Они возможны и в других науках, так как в них априорное приме-

няется к чувственным данным. И хотя такие априорные суждения не являются, пользуясь терминологией Канта, чистыми априорными суждениями, их синтетический характер несомненен, ибо они дают реальное приращение знания.

Предшественники Канта полагали, что лишь эмпирические суждения, поскольку в них фиксируются новые данные наблюдения, носят синтетический характер. Такая постановка вопроса крайне ограничивала возможности (и перспективы) развития зарождавшегося в ту эпоху теоретического естествознания. Кант покончил с этим метафизическим противопоставлением аналитических и синтетических суждений. Выдающееся значение этой новой постановки вопроса для развития теоретического естествознания несомненно.

Теперь понятно, почему главный вопрос «Критики чистого разума» гласит: как возможны априорные синтетические суждения? Конечно, такая постановка вопроса в известной мере вступает в противоречие с основным определением априорного как только формы, но отнюдь не содержания знания. Но это такого рода противоречие, которое движет познание вперед. Оно вплотную подводит к выводу, что априорное (вернее, то, что называют априорным) есть, в сущности, не априорное, а просто теоретическое, но на таком высоком уровне своего развития, когда его опосредованная связь с эмпирическим основанием может быть выявлена лишь специальным исследованием, примером которого может быть физическая интерпретация неэвклидовой геометрии.

Подытоживая рассмотрение отношения Канта к рационалистической метафизике XVII в., можно сказать, что никто до Канта не подвергал это учение такой *содержательной глубокой* критике. Среди мыслителей XVIII в. только Канту удалось выявить наиболее ценные идеи философского рационализма и продолжить развитие этих идей. Разумеется, Кант не преодолел рационалистической метафизики, поскольку он критиковал ее с идеалистических и агностических позиций. Но было бы, по-видимому, неисторическим подходом к развитию философии полагать, что позитивное преодоление метафизики (с удержанием и последующей переработкой всего ценного) было возможно уже в то время.

Немецкая классическая философия, как указывали Маркс и Энгельс, возродила рационалистическую метафизику XVII в. И это, как известно, не было движением вспять, поскольку с этим возрождением метафизики было связано плодотворное, систематическое развитие диалектической традиции. Маркс и Энгельс писали: «*Метафизика* XVII века, побитая французским Просвещением и в особенности *французским материализмом* XVIII века, пережила свою *победоносную и содержательную реставрацию в немецкой философии* и особенно в *спекулятивной немецкой философии* XIX века. После того как *Гегель* гениально соединил ее со всей последующей метафизикой и немецким идеализмом и основал метафизическое универсальное царство, наступлению на теологию снова, как и в XVIII веке, соответствовало наступление на *спекулятивную метафизику* и на *всякую метафизику вообще*. Она будет навсегда побеждена *материализмом,* достигшим теперь благодаря работе самой *спекуляции* своего завершения и совпадающим с *гуманизмом*»[1].

Таким образом, только диалектический и исторический материализм решил задачу создания научно-философского мировоззрения, задачу, которую ставил, осмысливал и пытался решить родоначальник немецкой классической философии в своей полемике против рационалистической метафизики XVII в. Субъективно Кант, как уже подчеркивалось выше, стремился к рациональному преобразованию метафизики, к созданию новой «критической метафизики». Но действительные результаты исследований Канта вступили в конфликт с его замыслом. И это также следует рассматривать не как недостаток, а как положительную сторону учения Канта, объективное содержание (и значение) которого, безусловно, превосходило субъективную форму построения и изложения его системы.

Излагая отношение Канта к метафизике XVII в., мы тем самым касались и воззрений Канта в области теории познания. Теперь же необходимо перейти к систематическому изложению этих воззрений.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 139.

УЧЕНИЕ КАНТА О ЯВЛЕНИЯХ И «ВЕЩАХ В СЕБЕ». ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И ДИАЛЕКТИКИ

Мы уже указывали, рассматривая «докритические» воззрения Канта, на его убеждение, что возникновение жизни, а тем более сознания, мышления не может быть объяснено движением, развитием материи. Кант, разумеется, имел в виду механическое движение материи, механистическую интерпретацию процесса развития, классическим образцом которой была его космогоническая гипотеза. Но иных природных процессов, обусловленных немеханическими закономерностями, он, как и все ученые его времени, не знал, не допускал даже их существования.

Кант не мог, следовательно, отказаться от механистической методологии, прогрессивный (в частности, антисхоластический и антитеологический) характер который был для него несомненен. Вместе с тем он понимал ее ограниченность. Это двойственное отношение к механицизму является одним из источников его убеждения в принципиальной неосуществимости философского монизма: многообразие действительности не может быть понято исходя из одного принципа. Поэтому, не ограничиваясь тезисом относительно недостаточности материалистического (фактически механицистского) исходного пункта философии, Кант обосновывает положение о несостоятельности идеалистического монизма, т. е. выведения независимой от сознания реальности из духовного первоначала. При этом имеется в виду не только «мечтательный» и «догматический» (по словам Канта) идеализм Беркли, но и «проблематический» идеализм Декарта, дедуцирующий наше знание о существовании внешнего мира из самосознания, существование которого рассматривается как отправное, самоочевидное положение философии. Кант же вопреки Декарту доказывает, что «сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня»[1]. Этот тезис заключает

---

[1] И. Кант. Соч., т. 3, с. 287.

в себе признание зависимости сознания от внешнего мира.

Мы цитируем здесь раздел «Опровержение идеализма», написанный Кантом для второго издания «Критики чистого разума» в качестве ответа тем его оппонентам, которые не без основания увидели в этом исследовании субъективно-идеалистическую тенденцию. Подчеркивая свои расхождения с Беркли, Кант решительно настаивает на том, что чувственные восприятия вызываются существующей независимо от сознания (и познания) объективной реальностью, которая характеризуется как мир «вещей в себе». Но поскольку Кант отделяет духовное от материального, считая его необъяснимым из материи, он неизбежно встает на позиции дуализма, т. е. абсолютного противопоставления сознания и бытия, духовного и материального, субъективного и объективного. Познание и объективная реальность («вещи в себе») оказываются взаимоисключающими противоположностями: то, что познается, не существует независимо от познания, а то, что независимо от познающего субъекта, исключается из сферы познания.

Дуализм Канта, поскольку он непосредственно распространяется на область познания, влечет за собой агностицизм — одну из основных характеристик философии Канта. Этот агностицизм органически связан с субъективистским истолкованием познавательной деятельности. Предмет познания, полагает Кант, лишь постольку является таковым, поскольку он поставлен в зависимость от познавательной деятельности и, больше того, есть результат творческой интеллектуальной деятельности человечества. Такая постановка вопроса, правильно указывая на субъективную сторону познавательного процесса, значение которой явно недооценивалось предшествующей философией, вместе с тем абсолютизирует ее. Это приводит к субъективистскому пониманию процесса познания, согласно которому познание само создает свой объект, а не отражает существующую вне и независимо от него действительность.

Чтобы правильно понять Канта, следует подчеркнуть, что научные абстракции действительно создаются в процессе познания: не существует идеального газа или пустого пространства, в котором согласно допущению Галилея происходит падение тел. Однако понятия идеального газа и вакуума отражают свойства дей-

ствительно существующего газа и объективно совершающегося процесса падения тел, описываемого известным законом Галилея. Между тем Кант придерживается иного убеждения. Ссылаясь на математику, он утверждает, что не математические выводы согласуются с эмпирическими предметами, а, напротив, эти предметы (например, вырезанный из картона треугольник) согласуются с положениями математики.

Агностицизм Канта есть разновидность философского скептицизма, который зародился уже в античной философии. Но если древнегреческие скептики утверждали, что истина совершенно недоступна человеку, что всякое знание — иллюзия и нет ничего познаваемого вообще, то Кант занимает иную, существенно отличную позицию. Непознаваемы, утверждает он, лишь «вещи в себе», т. е. все то, что существует вне и независимо от познания. Что же касается мира явлений, то он вполне познаваем и его познание не ограничено какими-либо пределами.

Разграничение мира явлений и мира вещей в себе, так же как и противопоставление их друг другу, — фундаментальная характеристика всего кантовского понимания мира, с одной стороны, и познания — с другой. Поскольку это противопоставление приобретает абсолютный характер, оно означает неприменимость всех относящихся к явлениям определений к «вещам в себе». Явлениям присущи многообразные чувственно воспринимаемые свойства; их движение управляется определенными закономерностями. Все это не относится к миру «вещей в себе». Получается, что объективная реальность, «вещи в себе» ни в малейшей мере не входит в содержание наших чувственных представлений и научных знаний. Воспринимая дерево, камень, облако, мы отнюдь не воспринимаем «вещи в себе». Это всего лишь явления, которые при таком истолковании оказываются чем-то субъективным, несмотря на утверждение Канта, что именно наличие «вещей в себе» исключает произвольный характер чувственных восприятий и делает их содержание независимым от сознания и воли познающего субъекта.

Итак, между «вещами в себе» и явлениями вырывается пропасть. «Вещи в себе» оказываются чем-то внеприродным, поскольку природа — это и есть, согласно учению Канта, мир явлений. Больше того: «вещи в

себе» характеризуются как трансцендентная (потусторонняя, сверхопытная) действительность. Категории науки (и философии) применимы с этой точки зрения лишь к познаваемой реальности, т. е. к миру явлений, природе. Но если это так, то «вещи в себе» нельзя рассматривать как причины, вызывающие ощущения. Между тем Кант применяет к «вещам в себе» не только категорию причинности, но и другие философские и общенаучные категории. Он, в частности, утверждает, что вещь в себе есть «нечто, которое лежит в основе внешних явлений и воздействует на наши чувства так, что они получают представления о пространстве, материи, фигуре и т. д...» [1]. Но отсюда следует, что к «вещи всебе» применяется категория основания, а различие между чувственными представлениями (чему соответствует, согласно Канту, и различие между самими явлениями) также в какой-то степени определены различиями между «вещами в себе».

Хотя «вещи в себе», воздействуя на нашу чувственность, вызывают ощущения, из которых образуются опыт, знание, чувственные восприятия не рассматриваются как отображения «вещей в себе», поскольку последние, согласно определению, непознаваемы. Иными словами, Кант считает содержание ощущений, несмотря на его объективную обусловленность, субъективным, так как «вещам в себе» не присуще все то, что мы видим, слышим, осязаем или теоретически постигаем на основе систематизации, обобщения, осмысления чувственных данных.

Субъективность чувственных данных обусловлена, по Канту, специфическими особенностями познавательной деятельности человека, ее структурой, характером человеческих способностей. Это, однако, означает, подчеркивает Кант, что содержание чувственных представлений не зависит от нашего произвола, выбора. Он различает в явлениях (соответственно в ощущениях) содержание («материю», по его выражению), которое независимо от сознания (поскольку оно образуется вследствие воздействия на нашу чувственность «вещей в себе»), и форму, характеризуемую им как субъективную, поскольку она есть нечто специфически человеческое. К форме явлений Кант относит и категории простран-

---

[1] И. Кант. Соч., т. 3, с. 728.

ства, времени, причинности и т. д., истолковывая их как способы систематизации чувственных данных.

Мы видим, что кантовское понимание явлений оказывается субъективно-идеалистическим истолкованием того факта, что чувственные восприятия субъективны по форме и объективны по содержанию. Но эта противоположность формы и содержания чувственного отражения мира, конечно, не абсолютна, так как в субъективном есть моменты объективного, а в объективном — моменты субъективного. Этой диалектики субъективного и объективного в чувственном отражении мира, в познании мира вообще Кант не увидел, не понял. Поэтому чувственно воспринимаемый мир и научно познаваемая действительность в целом истолковывается Кантом в том смысле, что представления, образы, понятия образуют специфический мир явлений, якобы не существующий независимо от познания, т. е. складывающийся, изменяющийся лишь в ходе этого процесса и благодаря ему.

Абсолютное противопоставление явлений и «вещей в себе» ставит под вопрос существование последних. И в самом деле, что дает основание допускать существование чего-то такого, относительно которого нам ничего не известно? Кант хорошо сознавал эту трудность. В первом издании «Критики чистого разума» он в некоторых местах склонялся даже к чисто гносеологическому толкованию «вещей в себе», называя их «предельным понятием», указывающим на ограниченность всех наших знаний сферой возможного опыта.

Колебания Канта в сторону субъективного идеализма были отмечены первым же рецензентом «Критики...». Во втором издании этого произведения Кант решительно отвергает упрек в субъективном идеализме, называя абсурдом отрицание независимой от познания реальности и подчеркивая, что «вещи в себе» не есть нечто воображаемое, принимаемое только на веру.

Еще более недвусмысленную позицию занимает Кант в «Пролегоменах», где он попытался популярно изложить основные идеи «Критики чистого разума». Здесь он категорически заявляет: «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет.

Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, — название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность»[1].

Мы вынуждены полностью привести эту пространную выдержку, так как она убедительно выявляет стремление Канта доказать объективную реальность «вещей в себе». В приведенном отрывке говорится о «вещах в себе», буквально как о вещах, предметах, «соответствующих» чувственным восприятиям, несмотря на их принципиальную непознаваемость. Это, очевидно, следует понимать в том смысле, что различиям между чувственными восприятиями «соответствуют» разнообразные «предметы наших чувств». Об этих предметах, т. е. о «вещах в себе», Кант также заявляет, что они *являются,* обнаруживают себя в чувственных восприятиях: «Мы знаем только их явления». Значит, существование «вещей в себе» представляется Канту очевидным; мы знаем об этих вещах «по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность».

Таким образом, существование «вещей в себе» доказывается существованием явлений. Само слово «явление», полагает Кант, заключает в себе указание на нечто иное, неявление, которое мыслимо лишь как чувственно невоспринимаемая основа явлений. Иначе говоря, «явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывает на нее...»[2]. Отрицая познаваемость «вещей в себе», доказывая, что познание, как бы далеко оно ни зашло, ни на йоту не приближает нас к «вещам в себе», Кант тем не менее утверждает, что «вещи в себе» обнаруживают свое существование в явлениях.

---

[1] И. Кант. Соч., т. 4, ч. 1, с. 105.
[2] И Кант. Соч. в 6-ти т. Т. 4, ч. 1, с. 173.

Он называет бессмысленным убеждение «будто явление существует без того, чтó является...»[1]. То, что является, и есть «вещь в себе». Но в таком случае совершенно непонятно, почему «вещи в себе», если они в самом деле являются, не познаваемы хотя бы частично?

Противоречивость кантовского понимания «вещей в себе» очевидна. Один из первых критиков его философии Ф. Якоби остроумно заметил: «вещь в себе» есть такого рода допущение, без которого невозможно войти в философию Канта, но с которым также невозможно и выйти из нее. Констатируя противоречивость кантовского понимания «вещей в себе», Якоби не видел в нем ничего, кроме логически несогласованных утверждений. Он просто отбросил понятие «вещи в себе», т. е. стал на путь идеалистического отрицания независимой от сознания (и духовного вообще) объективной реальности. Такого рода критику философии Канта В. И. Ленин характеризовал как критику справа, противопоставляя ей материалистическую критику слева.

Противоречивость кантовского учения о «вещах в себе» имеет глубокие исторические, социально-экономические, гносеологические и теоретические корни. Это учение отражает и односторонне истолковывает исторически определенную ситуацию в естествознании, а также некоторые действительные противоречия познавательного процесса вообще. Во времена Канта «наше знание природных вещей было еще настолько отрывочным, что за тем немногим, что мы знали о каждой из них, можно было еще допускать существование особой таинственной «вещи в себе»[2]. Даже в первой половине XIX в., отмечает Энгельс, органические вещества представлялись химикам таинственными «вещами в себе». Кант, следовательно, философски сформулировал убеждения достаточно широкого круга естествоиспытателей[3].

---

[1] И. Кант. Соч. в 6-ти т., т. 3, с. 93.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, с. 304.

[3] Одним из таких естествоиспытателей XIX в. был известный дарвинист Т. Гексли, который ввел в научный оборот термин «агностицизм», отсутствовавший у Канта. Гексли противопоставлял агностицизм не только забытому христианскому гностицизму, но и теологии вообще, а также тем догматическим, по его убеждению, научным теориям, которые исходят из якобы ненаучного допущения, что все может быть познано. Энгельс называл такого рода естествоиспытателей-агностиков стыдливыми материалистами.

Процесс познания есть процесс превращения непознанных (но познаваемых) вещей в себе в «вещи для нас», т. е. в познанные вещи, которыми мы не только теоретически, но и практически овладеваем. В этой связи В. И. Ленин ставит вопрос о превращении «необходимости в себе» в познанную, практически освоенную «необходимость для нас». Само собой разумеется, что ни тот, ни другой процесс не стирает реального, объективного различия между вещью для нас и вещью в себе, а также между необходимостью для нас (т. е. свободой) и необходимостью в себе. Познание всегда остается незавершенным процессом, если, конечно, сфера исследования не ограничена какими-либо узкими рамками.

Диалектический материализм в отличие от метафизического способа мышления обосновывает необходимость позитивной оценки противоречий, присущих выдающимся философским учениям. Содержательные противоречия, заключающие в себе попытки преодоления ограниченной, односторонней постановки тех или иных проблем, являются не просто пороком, а в известном смысле достоинством этих учений. Вспомним, что Маркс видел в противоречиях теории стоимости Д. Рикардо исходные посылки правильной постановки сложнейшей экономической проблемы. И известная аналогия (разумеется, лишь в гносеологическом и методологическом разрезе) между кантовским учением о вещах в себе и теорией стоимости Рикардо представляется нам не только оправданной, но и плодотворной, поскольку и тут и там речь идет не только о заблуждениях, великих заблуждениях гениального мыслителя, но также о противоречиях реального, исторически развивающегося познания и в известной мере также о противоречиях, присущих самой действительности.

Мы, следовательно, весьма далеки от того, чтобы просто винить Канта в непоследовательности, в том, что он чего-то не понял, чего-то не заметил, впал в столь очевидные даже для его посредственных продолжателей противоречия. Такой способ анализа выдающегося философского учения следует считать антифилософским. Если бы Кант истолковывал «вещи в себе» просто как абсолютно трансцендентное или же видел в них, скажем, лишь субъективную границу нашего знания (так истолковали «вещи в себе» его последователи — неокантианцы), то он был бы, несмотря на всю определен-

ность и «последовательность» этого воззрения, не великим, а заурядным мыслителем.

Со времени Канта выдающиеся завоевания науки и основанные на них практические достижения человечества убедительно опровергли основные посылки кантовского и всякого иного агностицизма. Но противоречия процесса познания, процесса превращения непознанных «вещей в себе» в «вещи для нас», разумеется, не исчезли. Эти противоречия воспроизводятся и обычно в качественно новой форме и на каждой исторической ступени развивающегося познания. Отличие «вещи для нас» от «вещи в себе» — не только гносеологическое отличие между познанным и непознанным. В. И. Ленин подчеркивал: «...вещь в себе отличается от вещи для нас, ибо последняя — только часть или одна сторона первой...» [1]. Познанное, следовательно, есть часть более обширного, еще непознанного целого и находится в известной зависимости от него.

Если субъективные идеалисты нередко под флагом борьбы с кантианством отвергают существование «вещей в себе», то материализм исходит из признания «вещей в себе» как объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания. «Мир в себе, — пишет В. И. Ленин,— есть мир существующий *без нас*» [2]. Заблуждение Канта заключается не в том, что он признавал существование мира в себе, доказывал, вопреки Беркли и Юму, неустранимость понятия внешнего мира, объективной реальности из философии. Как подчеркивает В. И. Ленин, «...кантианство начинается тогда, когда философ говорит: вещь в себе существует, но она непознаваема» [3]. Нельзя, следовательно, отождествлять агностицизм и признание «вещей в себе».

Заблуждение Канта состояло в отрыве явлений от «вещей в себе». Но философия Канта, несмотря на его агностицизм, вела к постановке вопроса о реальной связи «вещи для нас» и «вещи в себе».

Каждая новая ступень познания выявляет и ранее неизвестное, новые непознанные явления. Это выявление непознанного есть также прогресс познания. Представление об уменьшении объема непознанного, пра-

---

[1] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 119.
[2] Там же, с. 118.
[3] Там же, с. 111.

вильно фиксируя определенность того или иного процесса познания, не следует распространять на весь познавательный процесс, на все его не только наличные, но и возможные, еще невыявившиеся объекты. Ведь предмет всего совокупного процесса познания во всем объеме его исторического развития есть в последнем счете бесконечное, о котором Энгельс писал: «...бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо...»[1]. Правда, познавая конечное, мы познаем и бесконечное, но это не стирает качественного различия между тем и другим.

Марксистско-ленинская философия равно несовместима как с агностическим неверием в познаваемость «вещей в себе», так и с противоположным ему антидиалектическим убеждением в достижимости абсолютного, всеобъемлющего, всеисчерпывающего знания. Последнее воззрение обосновывалось метафизиками XVII в. и было в известной мере возрождено Гегелем, поскольку он также создал метафизическую систему. Теологов всегда привлекало такое воззрение, поскольку они доказывали, что священное писание является вместилищем всей истины и притом, разумеется, абсолютной истины.

Известно, что такие выдающиеся представители философского скептицизма, как П. Бейль и М. Монтень, сыграли большую роль в борьбе против теологии и метафизического системотворчества. Было бы поэтому неисторично игнорировать связь кантовского агностицизма (и, в частности, его тезиса о принципиальной научной несостоятельности всех существующих и возможных «доказательств» бытия божия) с определенной, правда, непоследовательной и смягчаемой многими оговорками антитеологической позицией. Не случайно, конечно, произведения Канта были внесены Ватиканом в список запрещенных книг. Напомним, что одним из устоев теологии католицизма является догмат о логической доказуемости бытия бога.

В некоторых работах нередко цитируется признание Канта: «...мне пришлось ограничить (aufheben) *знание,* чтобы освободить место *вере*...»[2]. Это высказывание, несмотря на отличие кантовского понимания веры от теологического, — явная уступка фидеизму. Но мы обычно

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 549.
[2] И. Кант. Соч., т. 3, с. 95.

не цитируем другого высказывания Канта из той же «Критики чистого разума» и по тому же самому вопросу: «...Мы ограничили разум, чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область *трансцендентных оснований...»*[1]. Иными словами, Кант предлагает здесь ограничить метафизические и теологические претензии разума.

В. И. Ленин указывал, что источником противоречий кантовского учения о «вещах в себе» является его дуализм, стремление примирить материализм с идеализмом. «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,— Кант выступает как идеалист»[2]. Эта примиренческая позиция Канта, выражая характерное для немецкой буржуазии конца XVIII в. стремление к компромиссу с господствующими феодальными силами, заключает в себе вместе с тем и определенное гносеологическое содержание, которое по своему значению далеко выходит за рамки тогдашней исторической ситуации.

Кант выступает, с одной стороны, против созерцательности материализма XVII—XVIII в., а с другой — против спекулятивно-идеалистических систем, претендующих на сверхопытное знание. Он подвергает систематической критике не только гносеологию рационализма, но и философский эмпиризм, не понимающий качественного отличия теоретического знания от чувственного отражения внешнего мира. В своей полемике против созерцательной гносеологии и спекулятивно-идеалистической метафизики, в своих попытках преодолеть противоположность рационализма и эмпиризма и осмыслить действительное, противоречивое единство рационального и чувственного Кант подходит к постановке коренных *диалектических* проблем теории познания.

Созерцательный материализм трактовал познание лишь как результат воздействия внешнего мира на познавательные способности человека. Он, следовательно, недооценивал гносеологической роли практики, т. е. значения воздействия познающего субъекта на предметы познания. Больше того: познание в своем развитом виде, т. е. как научное познание, предполагает господ-

[1] И. Кант. Соч., т. 3, с. 497.
[2] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 206.

ство человека над определенными стихийными природными силами, овладение действием познаваемых закономерностей природы, творчество, свободу, которая есть не что иное, как познаваемая и практически осваиваемая необходимость. Лишь рассмотрение процесса познания с точки зрения диалектического, исторически совершающегося превращения необходимости в свободу преодолевает созерцательность, метафизическую ограниченность домарксовского материализма.

Кант был, по существу, первым философом, который выступил против созерцательного истолкования процесса познания. Правда, как идеалист, он субъективистски истолковывал субъективную сторону процесса познания, превратил предметы познания в нечто обусловленное, формируемое познавательными способностями. Но отвергая субъективный идеализм, Кант настаивал на существовании вещей, необусловленных, неформируемых процессом познания. Это и есть «вещи в себе». Одной из предпосылок кантовского агностицизма оказывается, следовательно, его убеждение в том, что последняя, субстанциальная основа явлений не может быть вовлечена в сферу человеческой деятельности, не преобразуется ею.

С этой точки зрения необходимо оценивать и положение Канта о примате практического разума над теоретическим разумом, несмотря на то, что практический разум характеризуется лишь как нравственное сознание и действие. По учению Канта существуют теоретически неразрешимые проблемы, которые могут быть решены лишь *практически*. Следует подчеркнуть научную плодотворность такой постановки вопроса. Маркс и Энгельс указывали на заблуждение тех идеалистов, которые не могли найти пути к решению коренных социальных проблем именно потому, что они видели в них лишь *теоретические* проблемы. Кант отличается от этих мыслителей хотя бы уже тем, что он выделяет проблемы, подлежащие практическому решению. Такой проблемой является, в частности, проблема *практической* свободы воли, т. е. ее относительной независимости от чувственных побуждений. «*Свобода в практическом смысле*,— указывает Кант,— есть независимость воли (Willkür) от *принуждения* импульсами чувственности»[1].

[1] И. Кант. Соч., т. 3, с. 478.

Наличие относительной свободы доказывается, согласно Канту, практикой нравственного действия. Кант настаивает на существовании такого рода целесообразной человеческой деятельности, которая, качественно отличаясь от теоретической деятельности, выполняет вместе с тем (и благодаря этому) гносеологическую функцию доказательства в тех условиях, когда этого не достигает теоретическое исследование. При этом Кант подчеркивает, что основоположения философии устанавливаются методом практического разума как однозначные выводы из фактов, которые не допускают иных, исключающих эти выводы заключений. Теоретический разум всесторонне, методически исследует факты с целью выявления их безусловно инвариантных предпосылок, существование которых доказывается практически. Такие предпосылки следует считать не гипотезами, а единственно возможным объяснением фактов или даже единственно возможным основанием их существования.

Разумеется, не только свобода воли, но и «вещь в себе», по учению Канта, представляет собой такого рода необходимую предпосылку твердо установленных фактов. И если Кант не развивает этой мысли относительно «вещи в себе», то лишь потому, что он ограничивает понятие практического разума нравственным сознанием.

Диалектический метод, во всяком случае в своем развитом виде, т. е. как метод научного, теоретического исследования, предполагает, как указывал Энгельс, анализ понятий, умение оперировать ими. С этой точки зрения философия Канта образует особую ступень в исторической подготовке и становлении диалектической логики. Кант, как мы уже указывали, подверг основательной критике, с одной стороны, рационализм, а с другой — эмпиризм XVII в. Эмпирики полагали, что чувственное происхождение понятий лишает их необходимой всеобщности. Убеждение во всеобщности законов природы, открываемых естествознанием, представлялось им теоретически необоснованным и, в сущности, субъективным. Скептицизм Юма был логическим завершением той в основе своей номиналистической интерпретации общих понятий, которой придерживался философский эмпиризм.

Рационалисты в отличие от эмпириков, признавая существование всеобщих и необходимых истин, отрица-

ли их связь с опытом. Кант подвергает критике как заблуждения эмпириков, так и заблуждения рационалистов, доказывая, что содержание научных положений, обладающих всеобщим и необходимым значением, отнюдь не независимо от опыта. Кант связывает априорное с эмпирическим, подготавливая тем самым диалектическое решение вопроса о соотношении рационального и чувственного. Он не только вскрывает противоположность теоретического и эмпирического, но и выявляет единство этих противоположностей.

По учению Канта, опыт невозможен без категорий, посредством которых элементы опыта связываются друг с другом, а его выводы приобретают необходимость и доказательность. Но категории, как известно, не даны непосредственно в опыте познающего индивида. Поскольку категории представляют собой формы мышления, которые опыт наполняет многообразным содержанием, Кант считает их априорными функциями рассудка. Отсутствие исторического подхода к категориям делает невозможным понимание их объективного, исторически складывающегося содержания. И тем не менее кантовская концепция опыта, связывая последний с категориальным синтезом чувственных данных, указывает путь диалектического преодоления ограниченности как эмпиризма, так и рационализма.

Новейший позитивизм, отвергая кантовское понимание опыта как обусловленного не только чувственными данными, но и системой категорий, независимой от индивидуального сознания, истолковывает опыт как совокупность субъективных переживаний индивида, т. е. доводит до предела субъективистскую интерпретацию опыта. Между тем ход развития философской мысли показывает, что обоснование гносеологической объективности опыта невозможно путем отбрасывания кантовского разграничения между суждениями опыта и простыми суждениями восприятия.

Анализ соотношения между чувственностью и мышлением приводит Канта к выводу, что теоретические знания не могут быть сведены к их эмпирическому источнику. Отвергая эмпирический редукционизм, Кант ставит тем самым вопрос о противоречии между рациональным и чувственным, о диалектическом скачке от эмпирического к теоретическому уровню знаний. Однако, поскольку у Канта нет сознательно диалектической

постановки этой проблемы, он объясняет качественное отличие теоретического знания от эмпирического лишь наличием априорной формы. Такое решение проблемы носит, разумеется, субъективистский характер.

Основной вопрос «Критики чистого разума» Канта — как возможны априорные синтетические суждения? — в свете изложенного выше кантовского понимания сущности априорного как категориального синтеза чувственных данных оказывается вопросом о возможности науки, научно-теоретического знания, которое, не ограничиваясь суммированием фактов, выявляет необходимые формы всеобщности, присущие миру явлений. То, что такие формы всеобщности (а, следовательно, и суждения, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью) действительно существуют, удостоверяется существованием математики и механики. Следует, однако, выяснить, каков механизм, обусловливающий образование такого рода суждений, без которых наука, в сущности, невозможна. И развивая основной вопрос «Критики чистого разума», Кант вопрошает: Как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? Не требуется большой проницательности, чтобы понять смысл этих вопросов: речь идет о гносеологической природе научно-теоретического знания.

В «Критике чистого разума» Кант ставит вопрос о необходимости создания новой логики, отличной от обычной, формальной логики, которая ограничена в том отношении, что она «отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления»[1]. Между тем теоретические положения в силу присущей им всеобщности и необходимости качественно отличаются от эмпирических представлений. Это отличие, которое, согласно Канту, коренится в отличии априорного от эмпирического, и делает необходимой логику теоретического знания, исследующую механизм категориального синтеза чувственных данных и границы применимости категорий. Поэтому-то и «должна, — говорит Кант, — существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания...»[2]. Поскольку одна из основных задач диалектической логики состоит в ис-

---

[1] И. Кант. Соч., т. 3, с. 156.
[2] Там же, с. 157.

следовании происхождения (и в особенности развития, о чем совершенно умалчивает Кант) основных, наиболее общих форм мышления и их применения в процессе научного исследования, поскольку кантовская «трансцендентальная логика» заключает в себе постановку вопроса о логике диалектической. Именно диалектическая логика, поскольку она исследует наиболее общие формы мышления, обосновывая научное понимание всеобщих законов движения и развития всего существующего, действительно решает поставленную Кантом проблему, но, конечно, с принципиально иных философских позиций, совершенно исключающих априоризм, субъективизм, агностицизм.

Развивая учение об антиномиях, т. е. противоречиях «чистого» разума, Кант считает, что они неразрешимы, так как их источник — стремление разума выйти за пределы всякого возможного опыта и однозначно определить мир как целое. Поскольку это стремление относится к сущности разума, постольку эти противоречия также носят существенный характер: они неизбежны. Не трудно понять, что учение об антиномиях (так же, как и вся «трансцендентальная диалектика» Канта) непосредственно направлено против спекулятивной метафизики (и в известной мере также натурфилософии), т. е. против антидиалектических претензий на сверхопытное, абсолютное знание. Эта сторона философии Канта позитивным образом характеризует его негативную диалектику.

Несомненный интерес представляет также попытка Канта указать мыслимые, по его мнению эмпирически недоказуемые, но все же возможные условия, при которых антиномии становятся разрешимыми противоречиями. При этом он, в частности, отмечает односторонность определений мирового целого как конечного или бесконечного, подходя вплотную к пониманию единства конечного и бесконечного. Он указывает также на мыслимые условия единства свободы и необходимости.

Аргументация Канта носит идеалистический и агностический характер, что, однако, не исключает диалектической постановки проблемы. С этой точки зрения учение об антиномиях не сводимо лишь к вопросу о заблуждениях разума. Кант доказывает объективную необходимость противоречий в самом содержании теоретического знания. Такая постановка вопроса независи-

мо от субъективных намерений философа предвосхищает признание диалектики объективной действительности.

Таким образом, теория познания Канта, несмотря на присущие ей черты субъективизма, агностицизма, априоризма, заключает в себе исторически прогрессивную для своего времени постановку новых проблем, проблем диалектики. Отсюда понятно выдающееся значение уже приводившегося нами указания Ленина: положения Канта следует не просто отбрасывать, а исправлять, перерабатывать, выявляя их гносеологические корни и реальные, подлежащие научному решению философские проблемы.

ЭТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ КАНТА

Важнейшей задачей философии является, согласно Канту, воспитание человека в духе гуманизма. Философия призвана научить человека тому, «каким надо быть, чтобы быть человеком»[1]. Философ, полагает Кант, есть человек, одушевленный бескомпромиссным сознанием своей ответственности перед человечеством. Как и все разумные люди, но еще более осознанно, философ с тревогой и вместе с тем с надеждой вопрошает: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? Все эти вопросы резюмируются в одном, который определяется Кантом как самый главный: что такое человек?

На вопрос: что я могу знать? — Кант отвечал учением о теоретическом разуме. Вопрос: что я должен делать? — призвано разрешить учение о практическом разуме, этика. Что касается третьего вопроса — на что я смею надеяться? — то ему посвящено социально-политическое учение Канта. Если основную задачу «Критики чистого разума» составляло исследование возможности (безусловных предпосылок) науки и научной философии, то главная проблема «Критики практического разума» может быть сформулирована так: как возможна чистая нравственность?

---

[1] И. Кант. Соч. в 6-ти т. Т. 2, с. 206.

На первый взгляд понятие чистой нравственности кажется лишенным реального содержания. Чистых явлений не существует. Однако физика говорит об идеальном газе, абсолютно черном теле и т. п. С помощью этих абстрактных понятий выявляются действительные закономерности природных явлений. Не есть ли кантовское понятие чистой нравственности такого же рода абстракция? Положительный ответ на этот вопрос, разумеется, не означает, что Кант вполне осознавал эвристический характер данного понятия.

Что же Кант называет чистой нравственностью? Моральное сознание, поскольку оно независимо от чувственных импульсов, побуждений, потребностей и т. д. Чувственные мотивы не могут быть, согласно Канту, мотивами нравственного сознания, так как они индивидуальны, эгоистичны. Человек как чувственное существо есть *природное* существо, между тем моральное сознание есть именно то, что возвышает человека над природой.

Этика Канта носит антинатуралистический характер. Но критика этического натурализма возможна с различных, в том числе и взаимоисключающих, позиций. Теология, отвергая натуралистическое обоснование нравственности, утверждает, что лишь религиозная вера делает возможными нравственные деяния. Позиция Канта существенно отлична от такого рода критики натурализма, поскольку он отделяет этику от религии: «...мораль отнюдь не нуждается в религии...»[1].

Кант, правда, не отрицает того, что религия формулирует определенные нравственные нормы; он отвергает лишь убеждение, что религия есть их источник. Больше того: он утверждает, что религия черпает формулируемые ею моральные прописи из нравственного сознания, которое независимо от религии, как независимо оно вообще от мотивов, находящихся вне сферы нравственности.

Поскольку религиозная вера лишена, согласно Канту, эмпирических оснований и не может быть обоснована теоретически, ее необходимость (которую Кант не только не отрицает, но, напротив, обосновывает) заключается именно в заимствованных ею из нравственного сознания предписаниях. «Религия, — пишет Кант, — ни-

---

[1] И. Кант. Соч., т. 4, ч. 2, с. 7.

чем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи бога»[1]. Последние слова цитаты особенно примечательны: разум создает идею бога. Значит ли это, что Кант отрицает существование бога? Нет, он не атеист. Как агностик, он считает одинаково недоказуемыми и атеизм, и теизм. Но ставя вопрос о происхождении религиозных идей, Кант отвергает теологические ссылки на откровение божие, сверхъестественное внушение и т. п. Идеи бога, личного бессмертия, загробного существования — априорные (т. е. лишенные объективного содержания) идеи чистого разума, в силу чего религиозная вера имеет не теоретическое, а лишь практическое (нравственное) основание.

Что же вынуждает философа признавать необходимость религии? Почему, доказывая независимость нравственности от религии и считая эту независимость непременным условием чистой (подлинной) нравственности, Кант все же утверждает, что «мораль неизбежно ведет к религии»[2], провозглашая веру в бога, личное бессмертие и загробное воздаяние постулатами (необходимыми предпосылками) нравственного сознания?

Основу компромиссной позиции Канта образует убеждение в существовании неразрешимого противоречия между чистой нравственностью и действительной человеческой жизнью. Признание такого несоответствия, казалось бы, говорит о том, что никакой чистой, независимой от интересов нравственности не существует. Но для Канта этот вывод равнозначен отрицанию возможности нравственности вообще. Нравственное сознание, полагает Кант, невозможно без убеждения в безусловной неизбежности справедливого воздаяния. Нравственное сознание остается таковым лишь постольку, поскольку оно сознает, что справедливость не знает границ времени и пространства. А поскольку это сознание несовместимо с фактами действительной, посюсторонней жизни, постольку существует вера в поту-

[1] И. Кант. Соч., т. 6, с. 334.
[2] И. Кант. Соч., т. 4, ч. 2, с. 10.

стороннюю жизнь, в которой обеспечено конечное торжество справедливости.

Значит ли это, что человек поступает нравственно из страха перед наказанием на том свете или надежды на загробное блаженство? Кант отрицательно отвечает на этот вопрос, так как поступки, определяемые внешними мотивами, не могут быть нравственными. Признание божественного судьи продиктовано нравственному сознанию фактом очевидной неустранимости несправедливости на земле. А так как сущность нравственности составляет бескомпромиссное сознание должного, теологические постулаты выражают неразрешимые противоречия между должным и сущим. Бог в этике Канта есть бесконечное долженствование, с необходимостью мыслимое чистым практическим разумом. Таким образом, несмотря на всю компромиссность отношения Канта к религии, кантовское отрицание этического натурализма принципиально отличается от теологического обоснования этики, несостоятельность которого он доказывает со всей присущей ему обстоятельностью.

Кант отвергает этику *разумного эгоизма,* которую создали французские материалисты XVIII в. Они полагали, что член общества нарушает требования нравственности главным образом потому, что не понимает своих подлинных интересов. Этика разумного эгоизма основывалась на явно несоответствующем природе буржузного общества представлении о гармонии личного и общественного. Кант не разделяет этого воззрения не только потому, что он как мыслитель более поздней эпохи уже освобождается от некоторых иллюзий буржуазного просвещения. Его расхождения с этикой разумного эгоизма имеют и глубокие теоретические основания: он доказывает, что мотивы нравственного поведения не могут быть личными, субъективными; они должны быть независимы от чувственности, стремления к счастью и т. п. «Без сомнения, у воли должны быть *мотивы;* но эти мотивы суть не те или иные желаемые как цели объекты, относящиеся к *физическому чувству,* а только сам ничем не обусловленный *закон...*»[1].

Ниже мы специально остановимся на понятии нравственного закона, который, согласно Канту, должен быть единственным основанием морального действия. Пока же подчеркнем выводы, вытекающие из кантовской

[1] И. Кант. Соч., т. 4, ч. 2, с. 71.

критики этического натурализма. Моральное сознание, не существующее вне чувственного сознания отдельных индивидов, является автономной, самоопределяющейся априорной системой. Оно не детерминирует фактического поведения людей, но указывает им нравственный идеал, к осуществлению которого они могут и *должны* стремиться.

Фактическое поведение людей детерминируется их чувственными побуждениями, интересами, потребностями. Это поведение морально лишь в той мере, в какой оно благодаря чистому практическому разуму (чистой нравственности) независимо от индивидуальных, чувственных мотивов. Это значит, что понятие чистой нравственности есть понятие *общественного* нравственного сознания, которое моральный индивид воспринимает как свое собственное, индивидуальное сознание.

Таким образом, понятие чистой нравственности не пустая абстракция, не оторванное от жизни представление о какой-то чистой (проще говоря, еще не бывшей в употреблении) морали. Это понятие заключает в себе глубокую и правильную мысль о том, что исходным пунктом этики не может быть отдельный, изолированно взятый индивид. Кант, по существу, исходит из представления о единстве индивидуального и общественного сознания, по крайней мере в сфере нравственности. При этом он разъясняет, что индивиды (поскольку они неизбежно остаются чувственными, эгоистическими существами) никогда не могут полностью воплотить в себе требования чистой (общественной) нравственности. «Возможно, что никогда еще не случалось, чтобы человек совершенно бескорыстно (без примеси других мотивов) исполнил свой признаваемый и почитаемый им долг; возможно также, что никогда, даже при самом сильном стремлении, никто и не достигнет этого»[1]. Тем не менее стремление к чистой нравственности, приближение к ней является безусловной предпосылкой нравственного поведения и сущностью нравствнного сознания вообще.

Понятие чистой нравственности означает господство разума (практического разума) над чувственностью, независимость, автономию воли по отношению к мотивам, если эти мотивы не носят нравственного характера. Нравственность невозможна без свободы воли, которую

[1] И. Кант. Соч., т. 4, ч. 2, с. 72.

Кант истолковывает не как независимость воли от мотивов, а как ее обусловленность нравственными мотивами. Свобода воли есть, с этой точки зрения, подчинение нравственному закону, который, однако, является законом свободы, т. е. законом «доброй воли», не обладающим принудительной силой. При такой постановке проблемы детерминация нравственных действий есть господство человека над самим собой, самодетерминация. Возможность такого диалектического отношения субъекта к своей собственной деятельности Кант усматривает в априорном (по существу, общественном) характере нравственного сознания.

Диалектический материализм, отвергая индетерминистскую концепцию свободы воли как ее независимости от мотивов, материалистически определяет свободу воли как действие, основанное на познании и практическом освоении необходимости. Мы видим, что у Канта в зародыше намечается научно-философское решение этой проблемы.

Понятие чистой нравственности предполагает, как это видно из предшествующего изложения, принципиальное разграничение поведения и его мотивов. Тот или иной поступок является нравственным не сам по себе, а лишь постольку, поскольку нравственен определяющий его мотив. Можно представить себе, говорит Кант, некоего торговца, который никогда не обманывает своих покупателей, чтобы не потерять их доверия. Такое поведение является легальным, но не моральным, поскольку его мотивы не вытекают из чистого нравственного сознания.

Нет нужды входить в разъяснение существенности разграничения между поступком и его мотивом. Ясно и то, что такое разграничение проводилось и до Канта. Особенность кантовской постановки проблемы заключается в том, что он делает мотив, намерение *мерилом* действия. Поступок, с этой точки зрения, есть нечто эмпирическое, единичное, не заключающее в себе основания для его моральной оценки. Основанием моральной оценки может быть лишь мотив, поскольку он носит априорный и, следовательно, всеобщий и необходимый характер. В конечном итоге Кант абсолютизирует различие между поступком и мотивом. Получается, что даже желание сделать добро человеку, которого уважаешь, бескорыстное стремление помочь своему другу в

беде не являются нравственными мотивами, поскольку они носят чувственный, индивидуальный характер и, следовательно, не распространяются на всех людей независимо от личного отношения к ним. Ф. Шиллер по этому поводу иронизировал: нравственное отношение к друзьям возможно, по Канту, лишь при отсутствии дружеских чувств или даже враждебности к тем, кому ты делаешь добро.

В противопоставлении поведения и его мотивов как эмпирического и априорного проявляется дуалистический характер философии Канта. Он, по существу, отрывает действие от мотива, поскольку мотивы равноценных (хотя бы по видимости) поступков могут быть весьма различны. Конечно, противоречие между поведением человека и мотивами этого поведения — явление нередкое. Однако мотивы поведения не могут не сказываться в поведении. И нравственное сознание получает свое адекватное выражение не в наличии благих намерений, мотивов, а в поступках, действиях, решениях. Прав был Гегель: «Каков человек внешне, т. е. в своих действиях (а не в своей внешней наружности, как это само собою разумеется), таков он внутренне, и если он *лишь* внутренний, т. е. если он остается только в области намерений, умонастроений, если он «добродетелен», «морален» и т. д., а его внешнее не тожественно с его внутренним, то одно так же бессодержательно и пусто, как и другое»[1].

Правильность замечания Гегеля не должна заслонять того истинного, что содержится в кантовском противопоставлении поступков и мотивов: мотивы нравственного действия, которое само по себе является индивидуальным, носят общественный характер. На языке Канта это означает, что единственным мотивом любого нравственного поступка может быть лишь моральный закон, который Кант именует *категорическим императивом,* т. е. безусловным повелением. Этот императив гласит: действуй так, чтобы максима (т. е. побудительный мотив) твоей воли могла бы быть принципом всеобщего законодательства. Категорический императив запрещает лгать, красть, убивать и т. д., поскольку эти действия не могут быть общечеловеческими нормами поведения. Если бы ложь, воровство, убийство стали общечеловеческими нормами поведения, существование общества

[1] Гегель. Соч., т. 1. М., 1930, с. 234.

было бы невозможно. Отвергая индивидуальный (пусть и разумный) эгоизм в качестве основы морали, Кант противопоставляет ему абстрактное понятие общечеловеческого интереса.

Принцип, который Кант формулирует как априорный, независимый от чувственности и от каких-либо личных интересов, французские просветители (в том числе и материалисты, с которыми полемизировал Кант) провозглашали как требование основывающегося на опыте разума: поступай так, как ты *хотел бы,* чтобы другие поступали по отношению к тебе.

Итак, несмотря на отрицание этики разумного эгоизма, Кант, в сущности, развивает ее исходное требование: выводить нравственные нормы из разума, поскольку он выражает общее благо, интересы человечества. Но в отличие от просветителей Кант обосновывает принципиальную независимость нравственного сознания от чувственных мотивов, в том числе и от тех чувственных побуждений, которые носят — правда, Кант этого не признает — альтруистический, нравственный характер. Отвергая сенсуализм как основу этики, Кант, однако, хорошо понимал, что нравственный человек не может поступать как бесчувственнное существо, руководствующееся априорным принципом. Поэтому категорический императив остается лишь требованием, не обладающим принудительной силой; мера его осуществимости определяется «доброй волей» индивида.

Энгельс критиковал кантовский категорический императив как *бессильный,* поскольку он противостоит всем действительным мотивам человеческого поведения, которые Кант неправомерно квалифицирует как чуждые нравственности. Энгельс также указывал на *формалистический* характер категорического императива, поскольку он не связывается с многообразной практической деятельностью людей, а, напротив, абстрагируется от нее. Все многообразие мотивов, вызывающих нравственные действия, Кант сводит к одному и тому же априорному мотиву. Он игнорирует тот факт, что существуют исторически определенные формы морали (феодальная, буржуазная и т. д.) и каждый класс антагонистического общества отличается от противостоящего ему класса также моральным сознанием. Фиксируя некоторые общие черты, присущие моральному сознанию разных классов, Кант исключает из рассмотрения все,

что отличает моральный облик одного класса от другого. Он не видит того, что общечеловеческие нравственные нормы также имеют классовое происхождение и вырабатываются в борьбе прогрессивных классов против реакционных.

Вскрывая идеалистическую основу этики Канта, не следует, однако, забывать, что в ней, как уже было показано выше, имеются рациональные идеи, сыгравшие выдающуюся роль в последующем развитии этической мысли. Отвергая этический формализм, априоризм и отдающий филистерством ригоризм Канта, мы не можем не согласиться с тем, что «прежде всего я, — как говорит Кант, — должен быть уверен, что не поступаю противно долгу; только после этого мне позволено будет искать счастье...»[1]. Конечно, в марксистской этике долг и стремление к счастью не противостоят друг другу как взаимоисключающие противоположности. Но они и не совпадают друг с другом, во всяком случае непосредственно и повсеместно. Долг остается долгом, важнейшей обязанностью человека безотносительно к его склонностям и симпатиям, независимо от того, доставляет ли ему удовольствие выполнение долга в той или иной конкретной жизненной ситуации. Если бы долг и удовлетворение стремления к счастью совпадали, не существовало бы самой проблемы долга и каких-либо трудностей, связанных с воспитанием чувства долга.

Проблема нравственного долга неотделима от вопроса о соотношении личного и общественного. Кант это сознавал вопреки своему гносеологическому субъективизму, но абстрактное понимание общественной природы человека закрывало для него дорогу к научно-философскому решению проблемы долга. Тем не менее кантовская постановка вопроса о том, что нравственное поведение определяется не частными, а общими, необходимыми мотивами, имеет выдающееся принципиальное значение.

Моральный идеал Канта — нравственная автономия личности — указывает, согласно убеждению философа, действительное, хотя далеко и не очевидное, судя по выступающим на поверхности фактам, *направление* всемирной истории человечества. Осуществление этого направления и тем самым конечной цели человеческого

---

[1] И. Кант. Соч., т. 4, ч. 2, с. 70.

рода — развития всех свойственных человеку задатков и возможностей — предполагает развитие *правового государства,* т. е. систему буржуазно-демократических социальных преобразований. Иными словами, Кант связывает постепенное осуществление этического идеала с социальным прогрессом, т. е. не мыслит нравственность безотносительно к определенному уровню развития общества и составляющих его индивидов.

Кант провозглашает республику постулатом практического разума, чистой нравственности. Это значит, что лишь в обществе, где нет привилегированных сословий и всем обеспечены равные гражданские права, возможны действительно нравственные отношения между индивидами. Нравственность предполагает, таким образом, уничтожение феодальных сословий и наследственных привилегий, суверенитет народа, наличие всеобщей воли. Кант, правда, оговаривается, что республика в полном объеме своего содержания есть неосуществимый идеал; но любая степень приближения к нему возможна и необходима.

В своей философии истории Кант, формулируя генеральное направление развития человечества, подчеркивает, что исторические формы и эпохи этого развития не могут быть установлены априорно. Он пишет: «...Род человеческий сам должен и *может* быть творцом своего счастья; однако то, что он *будет* им, нельзя заключать a priori из природных задатков, которые мы в нем знаем; об этом можно заключать только из опыта и истории...»[1]. Значение категорического императива для философии истории состоит лишь в том, что он формулирует общечеловеческий моральный идеал, побуждающий к нравственным действиям. Силы, детерминирующие социальный прогресс, находятся вне этого априорного закона и независимы от него.

Противоречие между категорическим императивом и фактами, характеризующими всемирную историю, приводит Канта к выводу, что приближение к его осуществлению не является во всяком случае непосредственно следствием стремления следовать этому идеалу. Небходимо разграничивать субъективные намерения людей и даже целых народов и объективные последствия их деятельности. «Отдельные люди и даже целые народы, —

---

[1] И. Кант. Соч., т. 6, с. 583.

говорит Кант, — мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались»[1]. Кант, следовательно, убежден в том, что существует объективная логика всемирно-исторического процесса: субъективные деяния индивидов и народов, переплетаясь друг с другом, оказываются осуществлением объективной закономерности.

У Канта, однако, нет речи о *специфических*, социальных закономерностях. Он говорит лишь о том, что действия индивидов и масс людей «подобно всякому другому явлению природы определяются общими законами природы»[2]. Но это не означает, что философ натуралистически истолковывает социальные закономерности. Выражение «законы природы» следует понимать как «законы сущности», поскольку речь идет о природе, сущности человека. История человечества, согласно учению Канта, существенно отличается от природных процессов, поскольку люди сами делают свою историю, что предполагает свободу воли, субъективность, человеческие цели и т. п.

Интересным в кантовской философии истории является его тезис об исторически прогрессивной роли социального зла, предвосхищающий научное понимание антагонистического характера прогресса в классовом обществе. Этот тезис позволяет Канту в известной мере преодолеть социальный пессимизм Ж.-Ж. Руссо, впервые указавшего на антагонизмы, присущие общественному прогрессу.

Кант пишет: *«Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей,— это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка.* Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением»[3]. Кант порывает с просветительским

[1] И. Кант. Соч., т. 6, с. 7—8.
[2] Там же, с. 7.
[3] Там же, с. 11.

убеждением, что человек от природы добр и лишь обстоятельства делают его злым. Доброта, добрая воля является, с точки зрения Канта, результатом длительного развития культуры. Человек от природы, скорее, зол, поскольку не нравственный закон, а эгоистические, чувственные побуждения служат мотивами его деятельности. Поэтому индивид постоянно наталкивается на сопротивление других индивидов и сам оказывает им сопротивление. Противоречия между интересами членов общества, эгоизм, властолюбие, стяжательство и другие страсти и стремления, непосредственно противоречащие нравственному идеалу, оказываются движущими силами общественного прогресса, который в конечном итоге преодолеет порожденное им социальное зло. «Поэтому, — говорит Кант, — да будет благословленна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми»[1]. Если бы люди, подчеркивает Кант, с самого начала отличались кротостью, непритязательностью и другими идиллическими качествами, которые воспеваются некоторыми поэтами, то они едва ли оказались бы способны к прогрессу.

Энгельс, оценивая философию истории Гегеля, писал: «У Гегеля зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития. И в этом заключается двоякий смысл. С одной стороны, каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святыни, бунтом против старого, отживающего, но освященного привычкой порядка. С другой стороны, с тех пор как возникла противоположность классов, рычагами исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие»[2]. Мы видим, таким образом, что Кант является непосредственным предшественником Гегеля и в этом вопросе.

Достижением философии Канта является его учение о необходимости, неизбежности установления вечного мира между государствами. Кант не ограничивается моральным осуждением войны, как это делали другие мыслители. Свою задачу он видит в том, чтобы исследо-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 296.
[2] И. Кант. Соч., т. 6, с. 12.

вать объективные предпосылки, которые рано или поздно вынудят государства отказаться от войны как средства разрешения спорных вопросов. Кант полагает, что отношения между государствами аналогичны отношениям между эгоистическими индивидами. Последние ради осуществления своих эгоистических целей вступают в отношения сотрудничества и взаимопомощи. Также вынуждены поступать и государства. Правда, соглашения не устраняют противоречий, которые все более усиливаются, что в конечном итоге делает мир между народами единственной альтернативой вечному кладбищенскому покою, которым угрожают человечеству все более умножающиеся войны. Эта концепция, конечно, носит идеалистический и, более того, утопический характер, поскольку Кант отвлекается от социально-экономических условий и сводит тем самым проблему мира к одному лишь соглашению. Без коренных социально-экономических преобразований вечный мир, разумеется, недостижим. Но как актуально звучит утверждение Канта о том, что вечный мир между народами становится единственной альтернативой кладбищенскому покою!

Подводя итоги характеристике этических и социально-политических воззрений Канта, подчеркнем, что философ ставит вопрос о существовании *нравственного прогресса,* пытаясь вскрыть его объективную обусловленность, свойственные ему противоречия. Он доказывает, что конфликт между требованиями «чистой нравственности» и фактическим ходом человеческой жизни разрешается в ходе социального прогресса. Учение Канта об объективной логике этого противоречивого процесса — выдающееся достижение домарксовой философии. И здесь, как и в других областях исследования, Кант ставит, исследует, пытается (правда, с идеалистических позиций) решить великие проблемы, значение которых было полностью раскрыто научно-философским мировоззрением марксизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Задачи, которые обосновывает философия Канта, исторически связаны с эпохой перехода от феодального общества к капитализму. Это — задачи буржуазного гуманизма на той стадии его развития, когда он при

всей своей абстрактности (а, возможно, также и посредством этой абстрактности) еще выражал историческую необходимость тех глубоких социальных преобразований, которые в известной степени и были осуществлены буржуазными революциями. Однако эти революции в силу их социально-экономической ограниченности не претворили в жизнь своих лозунгов. Они, разумеется, не могли осуществить и ту гуманистическую программу, которую разрабатывал Кант. Капиталистическая действительность убедительно показала, что идеалы Канта — преодоление социальных антагонизмов, обеспечение свободы и достоинства личности, торжество морального закона в отношениях между людьми, вечный мир между народами — принципиально несовместимы с капиталистическим общественным строем. И философия Канта, так же как и философия его непосредственных продолжателей, стала одним из теоретических источников марксизма.

Теоретики ревизионизма, следуя за буржуазными философами-неокантианцами, неоднократно пытались «дополнить» философию марксизма кантианством, противопоставить Марксу Канта, подменить исторический материализм идеалистическим пониманием истории. Родоначальник ревизионизма Э. Бернштейн предложил переименовать научный социализм в «критический социализм» соответственно кантовской «критической философии», согласно которой социальные идеалы по природе своей априорны и неосуществимы.

Философский ревизионизм выступил против материалистического обоснования социализма, которому он противопоставил субъективистское отрицание исторической необходимости вообще и исторической необходимости социализма в особенности. В то время как Маркс, отказавшись от морализирующей критики капитализма, господствовавшей в мелкобуржуазной идеологии, научно исследовал объективные закономерности возникновения, развития и гибели этой формации, неокантианцы и философствующие ревизионисты настаивали на том, что социализм должен быть учением, основывающимся на априорных этических принципах, приемлемых для всех классов. Не трудно понять, что «этический социализм», сводивший задачи социалистического переустройства общества к моральному совершенствованию личности, означал недвусмысленную проповедь примирения клас-

сов и отказа от революционной борьбы против капитализма.

Таким образом, неокантианская ревизия марксизма оказалась специфической формой развития буржуазной и ревизионистской идеологии в эпоху массового рабочего движения, вынуждающего буржуазию считаться с рабочим классом и даже заигрывать с ним. В. И. Ленин решительно выступил против этого замаскированного отказа от марксизма. Ленинская критика неокантианской ревизии марксизма сохраняет свою актуальность и в наши дни, ибо современные правые социалисты систематически прибегают к аргументации неокантианцев, несмотря на то, что эта философская школа давно уже сошла со сцены.

Современные буржуазные философы превращают Канта в философа-антимарксиста. Но Кант был предшественником марксистской философии, а не ее противником. И правильное понимание выдающегося значения его философии может быть достигнуто лишь при учете этой исторической ретроспективы. Не Кант отвечал на вопросы, поставленные марксизмом, а основоположники марксизма решили поставленные кантовской философией проблемы. Кант как противник марксизма, т. е. в своем неокантианском или ином новейшем буржуазном облачении, превращается в реакционера. Что же касается действительного Канта, то он был провозвестником буржуазно-демократической революции в Германии.

Величие Канта выявляется лишь благодаря развитию его идей, преодолению его идеализма, теоретической и классовой ограниченности, короче говоря, благодаря теоретическому осмыслению и мировоззренческому освоению итогов того большого исторического пути, который ведет от его философии к научно-философскому мировоззрению марксизма.

Уважаемый товарищ!

В 1975 г. издательство «Знание» продолжает выпуск научно-популярных брошюр по современным проблемам марксистско-ленинской философии, диалектическому и историческому материализму, философским проблемам естествознания, критике буржуазной идеологии. Ежемесячно в серии **«Философия»** выходит книжка небольшого формата, написанная ярко и убедительно нашими известными учеными, писателями, журналистами. Серия поможет вам расширить и углубить круг знаний, принесет практическую пользу в вашей работе. Советуем своевременно оформить подписку. Индекс серии в каталоге **«Союзпечати» 70065.** Подписка производится так же, как на журналы. Подписная цена на год 1 р. 32 к.

С нового года подписчики получат 12 брошюр, среди них:

«Философия исторического оптимизма», автор — член-корреспондент АН СССР Т. Т. Тимофеев.

«Человек в системах управления», автор — член-корреспондент АН СССР В. Г. Афанасьев.

«Категория деятельности в историческом материализме», автор — доктор философских наук Ю. К. Плетников.

«Философские вопросы современной генетики», автор — академик Н. Р. Дубинин.

«Общенаучные понятия и их роль в познании», авторы — доктора философских наук В. С. Готт, А. Д. Урсул.

«Философия и квантовая физика», автор — кандидат философских наук К. Х. Делокаров.

«Проблема личности в идеологической борьбе», автор — доктор философских наук М. Я. Корнеев.

«Ленинская концепция истины и критика буржуазных воззрений, автор — доктор философских наук Г. А. Курсанов.

«Современный англо-американский экзистенциализм: критический анализ», авторы — кандидаты философских наук Л. Н. Мосолова, Л. А. Крылова.

10 коп.

Индекс 70093